۱۳
فصلنامه علمی پژوهشی
[illegible]
سال چهارم، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۹۵

تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۳

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۱۳

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال چهارم، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار:رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: www.ikq.ir / www.tkalam.ir

پست الکترونیک:Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت:۸۰۰۰۰ ریال

ص:۱

رتبه علمی فصلنامه

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیـابی كـميسـيون نـشريات علمی حوزه، شورای اعطـای مجوزهـا و امتیازهای علمی در جـلسه مورخ ۲۸/۰۳/۱۳۹۲ رتـبه عـلمی ـ پـژوهشـی بهنـشريه تـحقيقات كـلامی اعـطاء گرديد.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عـالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطـای امتیـاز علمی به مجلات علمی، تأسيس انجمن هـای علمی، قطب های علمی و واحـدهای پژوهشـی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حـوزه، دارای اعـتبار رسمی بـوده و مـوجد امـتیازات قـانونی در دانـشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود،آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه (...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست .

فهرست

ص: ۵

بررسی و نقد اشکالات فخر رازی به براهین ابن سینا در اثبات علم الهی /محمود صیدی ، هادی هاشمی

اشاره

محمود صیدی(۱)

هادی هاشمی(۲)

تاریخ دریافت: ۰۷/۰۴/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۲۰/۰۶/۱۳۹۵

۱ چکیده

ابن سینا برای اثبات علم ذاتی الهی و تعلق این علم به همهٔ موجودات، دو برهان ارائه می کند. برهان نخستِ او مبتنی بر این است که واجب الوجود به دلیل مادی نبودن، ذات خویش را تعقل و ادراک می کند و در نتیجه، عالم به ذات خویش است. برهان دوم نیز در اثبات علم به همهٔ موجودات، مبتنی بر علم ذاتی واجب الوجود و استلزام علم به علت، نسبت به علم به معلول است که در این صورت همهٔ موجودات معلوم خداوند هستند. فخر رازی تفصیلاً به نقد این دو برهان می پردازد. در این نوشتار برآنیم تا ضمن بیان انتقادات فخر رازی بر این براهین، به نقاط ضعف استدلال های او اشاره کنیم و مغالطات صورت گرفته که عمدتاً ناشی از مغالطهٔ مفهوم با مصداق و مفهوم با ماهیت در ادراک انسانی از خداوند، علّیت تامه خداوند نسبت به موجودات ممکن و نظریهٔ ناصواب «اضافه» او در بحث وجود ذهنی است، بپردازیم.

۲ واژگان کلیدی

خداوند، ابن سینا، فخر رازی، علم.

ص:۷

۱- استادیار دانشگاه شاهد (m.saidiy@yahoo.com)

۲- کارشناسی ارشد دین شناسی دانشگاه سمنان (hadihashemi۸۵@yahoo.com)

۳ مقدمه

قرآن کریم در آیات متعددی از وجود خداوند و صـفات متعدد او سخن می گوید که تفکر اندیشمندان مسلمان دربارهٔ آن ها و سـعی در ارائه نظـامی برهـانی از این مسائـل، منجر به شـکل گیری مبـاحث الهیـاتی در عـالم اسـلامی گردیـد. از این جهت، مباحث مربوط به اثبات وجود خداوند و صـفات او، همواره از مسائل اساسی و بااهمیت در فلسفه و کلام اسلامی بوده و بخش های مهمی از کتاب های مربوطه را به خود اختصاص داده است. بـدین لحاظ، متفکران اسـلامی بعـد از اقامه براهینی در اثبات وجود خداوند، به بررسـی و اثبات صـفات او پرداخته اند. از میان این صـفات، «علم» از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده و بحث های زیادی دربارهٔ آن مطرح شده است، تا بدان جا که می توان گفت در میان صفات الهی، بیشترین مباحث دربارهٔ این صفت مطرح می گردد و هر یک از متکلمان و فیلسوفان اسـلامی، به سبک خاص خویش، عالم بودن خداوند و نحوهٔ تعلق علم او به همـهٔ موجودات ممکن را اثبات می کننـد. بـدین لحاظ، عالم بالذات بودن خداوند و تعلق علم او به همهٔ مخلوقات مورد اتفاق همه متفکران اسلامی است، ولی در چگونگی اثبات آن هر یک مسیر خاص خود را پیموده اند.

در میان متفکران اسـلامی، ابن سـینا تأثیر فراوانی در شـکل گیری مباحث الهیاتی پس از خود داشته و نظریات او همواره مورد توجه اندیشـمندان بزرگ بوده است. او بحث هـای فراوانی در اثبـات علم خداونـد و نحوهٔ تعلق آن به کلیات و جزئیات مطرح کرده است. دیـدگاه هـای ابن سـینا در این زمینه موافقـان و مخالفـان زیـادی داشـته که هر یک به نوبـهٔ خود سـعی در تبیین یا تضعیف و ابطال مبانی او داشته اند.

فخر رازی از مهم ترین منتقدان ابن سـینا در مباحث مختلف فلسـفی و کلامی است. او براهین ابن سینا در اثبات علم خداوند را به دو دسـتهٔ کلی: «علم ذاتی» و «علم به ممکنـات» تقسـیم می کنـد و به بررسـی نقادانـهٔ آن هـا می پردازد (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۱۹).

پژوهش حاضـر به بررسی و نقد انتقادات فخر رازی به براهین ابن سینا در اثبات علم الهی می پردازد و سعی می کند با استفاده از مبانی شیخ الرئیس، به آن ها پاسخ دهد.

۴ برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند

اشاره

ابن سـینا برهانی در اثبات علم ذاتی خداونـد بـدین شـرح اقامه می کنـد: عاقل مانند هر شـیء دیگری امکان معقول واقع شدن دارد، چراکه هر موجودی هرچند با مفاهیمی عام مانند شیئیت،

وجود و... مورد تعقـل واقع می شود. مـاده و لوازم آن [= طول، عرض و ارتفاع] مانع معقول بودن هسـتند و برای تعقل بایـد از شیء حـذف و تقشـیر شونـد. از سویی، مفروض برهـان دربارهٔ جوهری است که بالـذات مجرد از ماده است؛ پس در تعقل آن نیـازی به تقشـیر نیست. به دلیـل مـادی نبـودن، واجب الوجود ذات خویش را تعقـل و ادراک می کنـد و مـانعی [مـاده و لوازم مادی] در آن نیست. در نتیجه ذات خداوند، عاقل و معقول ذات خویش است (ابن سـینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲). به عبارت دیگر، واجب الوجود ذات خویش را تعقـل می کنـد. به دلیل تضایف میان عاقل و معقول، معقول نیز در مقام ذات عاقل است، زیرا مفروض این برهان لحاظ واجب الوجود به تنهایی و با قطع نظر از هر موجود دیگری است. گاهی متضایفان دو موجود جداگانه هستند؛ ماننـد علت و معلول، محرّک و متحرک و... گاهی نیز تغایر و تفاوت خارجی ندارنـد، بلکه از یک موجود دو مفهوم متضایف انتزاع می گردد؛ ماننـد عاقـل و معقول. بنـابراین خود مفهوم «تضـایف» مقتضـی تکثر و تفاوت دو طرف آن نیست، بلکه سـبب کثیر بودن متضایفـان امری خـارج از ذات آن هـاست. در نتیجه، عاقـل و معقول بودن سـبب کثرت در ذات خداونـد نمی شود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۳) و یک موجود مجردی است که عاقل ذات خویش است.

همان گونه که پیداست، ابن سینا با تقریری که از این برهان به دست می دهد، در صدد اثبات علم ذاتی خداوند است و لذا در این برهـان، نظری به اثبات علم واجب الوجود به موجودات ممکن و مخلوقات الهی نـدارد؛ ولی فخر رازی با اسـتفاده از مبانی فلسفی ابن سینا، این برهان را به گونهٔ دیگری تقریر می کند که علم خداوند به معلولات او را نیز نتیجه دهد.

تقریر فخر رازی از برهان ابن سینا

پیش از نقد ادلهٔ فخر رازی لازم است تقریر او از برهان ابن سـینا بیان شود. تقریر فخر رازی چنین است: معقول واقع شدن ذات واجب الوجـود و مخلوقـات او، امکـان دارد و ممتنع نیست؛ یعنی چنین امری «ممکن عـام» است. به دلیـل مجرد بودن و انتفـای تزاحمـات و موانع مـادی، امکـان عام در موجودات مجرد، مساوی وجوب و ضـرورت است. در نتیجه، تعقل ذات و موجودات ممکن نسبت به واجب الوجود ضرورت و وجوب دارد. از نظر فخر رازی، لازمه این مطلب،

(۱)

۱- تـذکر این نکته ضـروری است که «امکـان» در برهـان ابن سـینا و توضـیحات فخر رازی به معنـای «امکـان عام» است که به معنـای سـلب ضـرورت از طرف مخالف قضـیه است و به دلیل منتفی بودن تزاحمات مادی در موجود مجرد، مساوی وجوب و ضرورت است: «... فکـل مـا یمکن فی حق الباری تعالی فهو واجب» (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۶۹). بـا توجه به این مطلب است که فخر رازی ممکن بودن را به معنای ممتنع نبودن و مساوی وجوب تفسیر می کند.

حصول ماهیت واجب الوجود و موجودات ممکن در ذهن انسانی است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۸)، زیرا در هنگام علم یافتن به موجودی، حصول ماهیت آن در ذهن ضروری است تا این که علم مطابق معلوم خارجی باشد و به سفسطه منجر نشود.

در این تقریر، فخر رازی با استفاده از علم ذاتی خداوند، علم داشتن او به موجودات ممکن را نیز اثبات کرد. او بدین نکته بسنده نمی کند و با استفاده از علم الهی به موجودات ممکن، علم ذاتی واجب الوجود را نیز تبیین می کند. او در اثبات این مدعا به عبارتی از ابن سینا نیز استشهاد می جوید که طی آن علم داشتن به موجودی دیگر، مستلزم علم ذاتی دانسته شده است: «أنّ کل شی ء یعقل شیئا، فإنه یعقل بالقوه القریبه من الفعل أن یعقل، و ذلک عقل منه لذاته، فکل ما یعقل شیئا فله أن یعقل ذاته» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲). خلاصه این که، از نظر فخر رازی با نظر به برهان اثبات علم ذاتی و مبانی فلسفی دیگر ابن سینا، علم داشتن واجب الوجود به موجودات ممکن، مستلزم علم داشتن خداوند به ذات خویش نیز هست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۹).

حاصل این که با نظر به مبانی فخر رازی، اثبات علم ذاتی خداوند با علم او به ممکنات، با یکدیگر ملازمه دارند و اثبات برهانی یکی از این دو نحوهٔ علم، دیگری را نیز نتیجه می دهد.

۵ انتقادات فخر رازی به برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند

اشاره

فخر رازی از چندین جهت به بررسی نقادانهٔ برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی واجب الوجود می پردازد و در طی آن ها، صحیح نبودن این استدلال را نتیجه گیری می کند که در این قسمت به بررسی و نقد آن ها پرداخته می شود:

الف

برهان ابن سینا بر ممکن بودن [= امکان عام] و امتناع نداشتن تعقل ذات خداوند به تنهایی [علم ذاتی] و تعقل او همراه با ممکنات [علم به ممکنات] مبتنی است. از این جهت، مفروضِ این برهان این است که انسان توانایی ادراک ذات خداوند و ممکنات را دارد تا این که بتواند با نظر به آن ها، عالم بودن واجب الوجود را اثبات و تحلیل کند؛ ولی مسئله این است که ذات خداوند، معلوم انسان نیست، بلکه صرفاً صفات سلبی و اضافی واجب الوجود برای انسان شناخته شده و معلوم او می گردد. در صورتی که ذات خداوند معلوم انسان باشد، همهٔ موجودات و لوازم آن ها نیز معقول انسان خواهد بود، زیرا خداوند علت همهٔ مخلوقات است و علم به علت نیز مستلزم علم یافتن به معلول های اوست (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۹۵_۴۹۶). از این رو، تعقل و ادراک ذات خداوند به تنهایی امکان ندارد و در نتیجه، تعقل ذات او همراه با سایر موجودات نیز ممتنع است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۹). با تبیین نادرستی این مقدمه، یعنی معلوم نبودن ذات

خداوند، نتیجهٔ آن یعنی اثبات علم ذاتی واجب الوجود و علم او نسبت به ممکنات، ابطال می گردد.

نقد: از نظر ابن سینا، انسان حقیقت واجب الوجود را ادراک نمی کند، بلکه صرفاً مفاهیمی از او مانند «وجوب وجود» را تعقل می کند. این مفهوم نیز حقیقت واجب الوجود و مصداق خارجی او نیست. انسان با تحلیل این مفهوم، به اثبات صفات دیگر خداوند، مانند واحد بودن و... می پردازد: «لا نعرف حقیقه الأول، إنما نعرف منه أنه یجب له الوجود أو ما یجب له الوجود و هذا هو لازم من لوازمه لا حقیقته و نعرف بواسطه هذا اللازم لوازم أخری کالوحدانیه و سائر الصفات و حقیقته إن کان یمکن إدراکها هو الموجود بذاته أی الذی له الوجود بذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۵). به بیان دیگر، عقل انسانی با تحلیل مفاهیم وجودی، آن ها را به دو قسمت امکانی و وجوبی تقسیم می کند که این دو مفهوم از جمله وجوب، بدیهی بوده و از مفاهیم دیگر اکتساب و استنباط نشده اند: «نحن نعرف فی الأول أنه واجب الوجود بذاته معرفه أولیه من غیر اکتساب فإنا نقسم الوجود إلی الواجب و الممکن، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته یجب أن یکون واحدا» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۵). با نظر به این مطلب، در تقریر این برهان نیازی به ادراک حقیقت واجب الوجود نیست، بلکه شناخت مفهومی در این زمینه کفایت می کند. توضیح این که، در نظر ابن سینا، عقل انسان با تحلیل مفهوم وجود و تقسیم آن به دو قسم امکانی و وجوبی، امکان معقول واقع شدن واجب الوجود را تبیین و اثبات می کند و با استفاده از آن، علم ذاتی واجب الوجود اثبات می گردد.

حاصل این که، انتقاد فخر رازی در این قسمت ناشی از خلط و مغالطهٔ میان شناخت مفهومی و مصداقی یا حقیقت خارجی واجب الوجود است.

ب

هنگامی که ذهن انسان معلومی را ادراک می کند، تعقلِ معلومی دیگر برای او ممکن نیست؛ مانند کسی که ذهن او مشغول حل مسئله ای منطقی است، تفکرِ هم زمان او دربارهٔ مسئله ای هندسی، ممتنع و محال است و محال بودن آن نیز بدیهی است. فخر رازی در تبیین این مطلب می افزاید: اگر قوای ادراکی انسان مشغول ادراک امری قوی شوند، تعقل امور ضعیف برای او ممکن نیست؛ مانند امتناع ادراک نور ضعیف بعد از تعقل نور شدید. ذات خداوند شدیدترین موجودات است و در بی نهایت شدت وجودی است؛ از این رو، حتی در صورتی که امکان تعقل ذات واجب الوجود پذیرفته شود، تعقل موجودات دیگر همراه او امکان ندارد (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۹). در نتیجه نمی توان با استفاده از آن، به اثبات علم الهی نسبت به موجودات

ممکن پرداخت.

(۱)

نقـد: یکی از براهینی که ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه اقامه می کنـد، از جهت عـدم توانایی قوای بدنی در ادراک امور ضعیف بعـد از شدیـد است، در حـالی که قوۀ عـاقله چنین نیست؛ در نتیجه، نفس ناطقه با قوای جسـمانی متفاوت بوده و مجرد نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۲۷۳_۲۷۴). فخر رازی بـا اسـتفاده از این نکته، ممکن نبودن تعقل موجودات ممکن همراه با تعقل ذات خداوند را اثبات می کند، ولی مسـئله این است که طبق برهان ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه، این قوای بدنی هستند که توانایی ادراک امور ضـعیف بعـد از شدیـد را ندارنـد نه قوه عاقله، چراکه این قوه به دلیل مجرد بودن می توانـد موجودات ضعیف را همراه شدیـد تعقل کنـد؛ پس نفس ناطقـۀ انسانی به دلیل مادی نبودن می توانـد واجب الوجود [= در نهایت شـدت وجـودی] را همراه بـا موجـودات ممکـن تعقـل کنـد. بـا تـوجه بـه ایـن نکته، طرح این اشـکال از سـوی فخر رازی مبنی بر فهم نادرستی از برهان ابن سینا در اثبات تجرد نفس ناطقه و مغالطه میان احکام قوای مادی با مجرد است.

ج

در برهـان ابن سـینا بر اثبـات علم الهی بیـان گردیـد که تعقل ذات خداونـد همراه با موجودات دیگر، ممکن است. از نظر فخر رازی، چنین حکمی دربارۀ موجودات زمانی صـحیح است که انسان پیش تر تجربۀ ادراکی از آن ها داشـته باشد؛ ولی اشـکال این است که انسان نمی توانـد تجربـۀ ادراکی از همۀ مخلوقات الهی داشـته باشد، زیرا آن ها نامتناهی اند، ولی ادراک انسانی، متنـاهی است. در نتیجه، به دلیـل امتنـاع تجربـۀ ادراکی داشـتن از همه مخلوقات خداونـد، نمی توان امکان تعقل ذات خـداوند همراه با ممکنات را اثبات کرد و لذا چنین حکمی ممتنع است نه ممکن (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱).

نقد: تعقل ذات خداوند همراه با اشیای دیگر مبتنی بر علّیت خداوند نسبت به آن هاست. از همین رو، خود فخر رازی در تقریر این برهان از ماهیت بودن سایر معلومات استفاده می کند: «ان کل مجرد فانه یمکنه ان یقارنه سائر المجردات فکل ما یمکن فی حق البـاری تعـالی فهو واجب فاذا الباری یجب ان تقارن ذاته سائر الماهیات فهو اذا عالم بجمیع الماهیات التی تغایره...» (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۴۶۹)، زیرا ملاک نیاز معلول به علت، حالت تساوی داشتن ماهیت

۱- یکی از براهینی که ابن سـینا در اثبـات تجرد نفس نـاطقه اقامه می کنـد، از جهت عـدم توانایی قوای بـدنی در ادراک امور ضعیـف بعـد از شدیـد اسـت، در حـالی کـه قـوه عـاقله چنین نیست. در نـتیجه نفس نـاطقه، مـادی نیست (ابن سـینا، ۱۳۷۵ ، ۳: ۲۷۳_۲۷۴). فخر رازی بـا اسـتفاده از این نکته، ممکن نبودن تعقـل موجودات ممکن همراه با تعقل ذات خداونـد را اثبات می کند.

نسبت به وجود و عدم است. از سوی دیگر، میان علت و معلول رابطهٔ تضایف برقرار است و به این دلیل، تعقل هر یک با ادراک دیگری همراه است. در نتیجه، امکان تعقل ذات خداوند با هر موجودی دیگری نیز اثبات می گردد. حاصل این که، ثبوت این برهان مبتنی بر تجربهٔ ادراکی نیست، بلکه متوقف بر علّیت خداوند نسبت به سایر معلومات و ممکنات است. دیگر این که، در اثبات امکان تعقل ذات خداوند با ممکنات، علم اجمالی کفایت می کند و نیازی به علم تفصیلی نسبت به همهٔ آن ها نیست. علم اجمالی به مخلوقات نیز مقدور انسانی است.

د

گاهی حکم تک تک افراد یک کل مجموعی با حکم کل آن مجموعه، یکی نیست؛ مانند حکم به سیر شدن با یک قرص نان که دربارهٔ تک تک افراد انسانی صحیح است، ولی دربارهٔ همه آن ها (کل مجموعی) نادرست است. از این رو، حتی در صورت پذیرش امکان ادراک ذات خداوند همراه با تک تک معلومات و مخلوقات او، ادراک ذات خداوند همراه با همهٔ آن ها امکان ندارد و ممتنع است؛ در حالی که مدعای این برهان اثبات ادراک ذات خداوند و همهٔ معلومات اوست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱).

نقد: گاهی حکم مجموعی با حکم افرادی متفاوت است؛ مانند حکم به سیر شدن با یک قرص نان که دربارهٔ تک تک افراد انسانی صحیح است، ولی دربارهٔ همهٔ آن ها (کل مجموعی) نادرست است. گاهی نیز حکم مجموعی با حکم افرادی یکسان است؛ مانند حکم ممکن بودن نسبت به یک معلول که دربارهٔ همه معلول ها نیز صادق است (سبزواری، ۱۳۷۹، ۲: ۴۵۳). دربارهٔ امکان تعقل همهٔ ممکنات همراه با خداوند، حکم افرادی با حکم مجموعی یکسان است و تفاوتی ندارد، زیرا ملاک چنین امری، ممکن و مخلوق بودن آن ها نسبت به واجب الوجود است که در همهٔ آن ها وجود دارد و یکسان است.

ه

این برهان مبتنی بر حصول ماهیات اشیای خارجی در ذهن انسان هنگام تعقل آن هاست، زیرا با استفاده از مقارن بودن ادراک ماهیات اشیای خارجی با ذات خداوند به اثبات علم الهی می پردازد (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۱). دیگر این که، از دیدگاه ابن سینا، ماهیت اشیای خارجی هنگام ادراک آن ها در ذهن انسانی حاصل می شود. از این رو، ماهیت موجودات خارجی در ذهن حلول می کند و ذهن میان آن ها مقارنت برقرار می کند. از دیدگاه فخر رازی، این نظریه در بحث وجود ذهنی صحیح نیست و با اشکالات متعددی از جمله لزوم اجتماع مثلین در تعقل ذات (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۳) و حلول حقیقت جمادات در ذهن هنگام ادراک آن ها (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۲۴) مواجه است.

نقـد: علم به دو قسـمت «حصولی» و «حضوری» تقسـیم می شود. علم حصولی به واسـطهٔ حلول ماهیت اشـیای خارجی در ذهن عاقـل است، ولی علم حضوری چنین نیست و حضور خود ذات بـدون نیـاز به حلول مـاهیت، در ادراک کافی است (ابن سـینا، ۱۴۰۴ق: ۳۰). بـدین لحاظ، از دیدگاه ابن سـینا، علم انسان به ذات خویش، به واسـطهٔ حلول صورتی در ذهن نیست تا اشـکال اجتماع مثلین لازم آیـد؛ به بیان دیگر، علم انسان به ذات خویش حضوری است و لـذا نیازی به حصول ماهیت موجود خارجی در ذهن نیست: «... فشـعورها [ای النفس الناطقه] بـذاتها بالطبع لها و إذا کان کـذلک لم یکن باکتساب...» (ابن سـینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶۰). بـا توجه به نکـات گفته شـده، فخر رازی در طرح این اشـکال میـان دو قسم علم، یعنی حضوری و حصولی تفاوت نمی گـذارد و گرفتـار مغالطـهٔ میـان آن دو می شود. هم چنین از دیـدگاه ابن سـینا، حصول مـاهیت اشـیای خارجی به معنای انتقال حقیقت خـارجی آن هـا به ذهن عاقـل نیست، بلکه تعقل یا انتزاع معنا و ماهیت آن هاست: «إن العقل ینتزع صور الموجودات و یستثبتها فی ذاته، فلیس معنـاه أنه ینتزع تلـک الصور و الـذوات کما هی، بل یعقل معناها و یستثبت ذلک المعنی فی ذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۷۳).

در نتیجه هنگام تعقل، ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل می شود، نه عوارض خارجی آن؛

از این رو، هنگام تعقل و ادراک جمادات، حقیقت خارجی آن ها در ذهن انسانی حاصل

نمی گردد.

و

مقارنت بر سه نوع است: محل نسبت به حال، حال نسبت به محل و دو حال نسبت به یک محل. مقارنت میان علم به خداوند با علم به موجودات ممکن، از نوع مقارنت دو حـال نسبـت به یک محل است، زیرا هر دو در ذهن انسانی حلول کرده انـد؛ ولی همراهی میـان صورت هـای ذهنی و نفس ناطقه، از نوع مقارنت میان حال با محل است. مقارنت موجود خارجی با صور عقلی از نوع محل نسبت به حال است (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۱_۱۳۲). با توجه به تفاوت این سه نوع مقارنت، از صـدق یکی از آن هـا صـدق انواع دیگر لازم نمی آیـد، زیرا ماهیـات مختلف، احکـام یکسانی ندارنـد (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۳). صورت هـای ذهنی، مساوی اشیای خارجی در تمام ماهیت هستند؛ از این رو، اگر مقارنت میان آن ها در حالت ذهنی بودن صادق است، در حـالت خـارجی بودن نیز بایـد صـحیح باشـد. در حـالی که این مطلبِ صـحیحی نیست، چراکه مقـارنت برخی بـا برخی دیگر، مقـارنت دو حـال در یک محل و مقارنت آن ها با جوهر نفس، مقارنت حال با محل است. حال آنکه در فرض وجود خارجی آن ها و مقارنت با صورت های دیگر، مقارنت محل با حال خواهد بود که با فرض نخستین سازگار نبوده و در تناقض است. با توجه به تفاوت این سه نوع مقارنت، از صدق یکی از آن ها صدق انواع دیگر لازم نمی آید، زیرا

احکام ماهیات مختلف، یکسان نیست. در نتیجه، این برهان مغالطهٔ میان انواع مقارنت است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۳۳). توضیح این که، ابن سینا از مقارنت دو حال نسبت به یک محل [دربارهٔ علم به خداوند با علم به موجودات ممکن] مقارنت خارجی [دو حال نسبت به یک محل] را نتیجه می گیرد؛ در حالی که چنین مطلبی صحیح نیست و ماهیات مختلف، احکام متفاوتی دارند.

نقد: همان گونه که فخر رازی نیز در این اشکال بیان می کند، صورت های ذهنی، مقارنت دو حال نسبت به یک محل دارند، زیرا ماهیات ذهنی، چنین نسبتی با یکدیگر دارند و در یک محل حلول کرده اند؛ ولی با وجود تساوی ماهوی میان ماهیات ذهنی و خارجی، آن دو در همهٔ لوازم یکسان نیستند، چون ماهیات خارجی، دارای عوارض خارجی اند و در مقابل ماهیات ذهنی، فاقد این گونه عوارض بوده و نسبت به آن ها «بشرطلا» هستند. در نتیجه، از تساوی ماهوی و مقارنت ذهنی، تساوی مقارنت خارجی و ذهنی لازم نمی آید. دیگر این که، مقارنت میان صورت های ذهنی، ناظر به خارجی می باشد و ذهنی صرف نیست. در نتیجه، خلط میان مقارنت ذهنی با خارجی در این برهان صورت نگرفته است

ی

طبق برهان ابن سینا، احکام ماهیت در وجود خارجی و ذهنی یکسان است، زیرا در برهان او، از حکم ذهنی امکان معقول بودن، خارجی بودن آن نتیجه گیری می شود. ولی این مطلب صحیح نیست، چون ماهیات ذهنی، عَرَض بوده و نیازمند محل هستند، ولی ماهیات خارجی، جوهر بوده و بی نیاز از محل هستند. واجب الوجود نیز ماهیت ذهنی ندارد، چراکه در این صورت، واجب الوجود ماهیت نوعی نسبت به اشخاص و افراد خواهد بود (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۳) و در تشخص و تعین خویش نیازمند عوارض مادی می گردد. هم چنین در صورت وجود ذهنی داشتن، واجب الوجود نیز در تعین ذهنی نیازمند محل و ذهن خواهد بود (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۳۴).

نقد: هنگام ادراک واجب الوجود، ماهیت او در ذهن انسانی حلول نمی کند، زیرا واجب الوجود ماهیت ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۷_۳۶۸)، بلکه انسان واجب الوجود را با مفاهیمی کلی مانند وجوب وجود، وحدت و... ادراک می کند. از این رو، این برهان متوقف بر حلول ماهیت واجب الوجود در ذهن نیست تا این که از چنین مطلبی، به دلیل تساوی ماهیت در ذهن و خارج، خارجی بودن علم واجب الوجود نتیجه گیری شود. در نتیجه فخر رازی در این انتقاد میان ماهیت و وجود، خلط می کند و گرفتار مغالطهٔ میان احکام آن ها می گردد.

۶ برهان ابن سینا در اثبات علم خداوند به موجودات ممکن

در قسمت قبل، برهان ابن سینا در اثبات علم ذاتی خداوند بیان گردید. شیخ الرئیس استدلالی دیگر در اثبات عالم بودن خداوند نسبت به مخلوقات اقامه می کند که تقریر آن بدین شرح است: طبق برهان قبل، خداوند عالم به ذات خویش است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۳). علم به علت، مستلزم علم به معلول نیز هست؛ از این رو، واجب الوجود به دلیل علت بودن نسبت به همهٔ موجودات و مخلوقات، نسبت به آن ها عالم نیز هست. مانند این که منجمی با علم یافتن نسبت به اسباب و علل، وقوع کسوف در زمان معین و مشخصی را پیش بینی می کند. چنین علمی به دلیل اکتساب نشدن از معلوم خارجی، فعلی است. در مقابل آن، علم انفعالی قرار دارد که بعد از وقوع کسوف، علم به آن حاصل می شود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۸). طبق این برهان، خداوند جزئیات را به نحو کلی تعقل می کند و تغییر آن ها، در تعقل خداوند خللی ایجاد نمی کند، زیرا خداوند از جهت اسباب و علل [به نحو کلی] نسبت به آن ها عالم است.

بنابراین، به دلیل علم ذاتی [مقدمه نخست] و استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول [مقدمهٔ دوم]، عالم بودن خداوند نسبت به همهٔ موجودات اثبات می گردد، زیرا واجب الوجود علت همهٔ ممکنات است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۲۹۹).

۷ انتقادات فخر رازی به برهان ابن سینا در اثبات علم خداوند به ممکنات

اشاره

در قسمت قبل بیان گردید که برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات، از دو مقدمه اصلی تشکیل شده است. محور انتقادات فخر رازی نسبت به این برهان نیز مبتنی بر دو مقدمهٔ آن است که در قسمت های بعد به ترتیب به بررسی و نقد آن ها پرداخته می شود.

۱. نقادی انتقادات فخر رازی به عالم بالذات بودن خداوند از دیدگاه ابن سینا

اشاره

مقدمهٔ نخست برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات، علم ذاتی خداوند بود. فخر رازی اشکالاتی را دربارهٔ این مطلب مطرح می کند که به بررسی آن ها می پردازیم:

الف

الف. ثبوت این برهان متوقف بر حصول ماهیت اشیای خارجی در ذهن عالم است (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۰). در این برهان از علم به علت، یعنی حصول ماهیت علت در ذهن، به وجود معلول استدلال می شود؛ به این بیان که انسان با حاضر کردن ماهیت علت در ذهن خویش از سویی، و ماهیت معلول از سوی دیگر، استلزام میان علم به علت را با علم به معلول نتیجه گیری می کند. پیش تر بیان گردید که حصول ماهیت اشیای خارجی در باب علم، به دلیل اجتماع

مثلین صحیح نیست؛ بدین جهت، فخر رازی معتقد به نظریهٔ اضافه در بحث وجود ذهنی می گردد (رازی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۳۳۱).

نقد: در قسمت های پیشین بیان گردید که انتقادات فخر رازی به حصول ماهیات اشیای خارجی در ذهن، صحیح نیست، زیرا او در این انتقادات میان علم حصول و حضوری خلط می کند و گرفتار مغالطهٔ میان احکام آن ها می گردد. دیگر این که، هنگامی که ماهیت موجود خارجی در ذهن انسانی حاصل می گردد، نسبتی میان صورت ذهنی و معلوم خارجی آن برقرار می گردد. در نتیجه لازمهٔ حصول ماهیت در ذهن، داشتن نسبت با معلوم خارجی است که فخر رازی در طرح نظریهٔ اضافه میان لازم و ملزوم خلط کرده و گرفتار مغالطه می گردد. با قطع نظر از این اشکال، تعقل مفاهیم علت و معلول در ثبوت این برهان کفایت می کند و نیازی به حصول ماهیت آن ها در ذهن نیست. بنابراین خلط مفهوم با ماهیت، یکی دیگر از مغالطات فخر رازی در طرح این اشکال است.

ب

ب. حاضر بودن موجودی نزد موجودی دیگر به معنای حصول نسبت و اضافهٔ میان آن دو، یعنی عالم و معلوم است تا ادراک و تعقل صورت پذیرد. ولی چنین مطلبی دربارهٔ علم ذاتی که طرف دومی در آن وجود ندارد، صحیح نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۱)، زیرا تغایر و تفاوت در ذات عالم معنا ندارد. در نتیجه، به دلیل این که علم با وجود اضافه میان عالم و معلوم حاصل می شود، در فرض نبود اضافه مانند علم ذاتی خداوند، ادراکی متحقق نیست.

نقد: اضافه، مقوله ای دوطرفه است که با تعقل هر یک، دیگری نیز ادراک می شود (رازی، ۱۴۲۳ق: ۴۶). از این جهت، نظریهٔ اضافه در بحث وجود ذهنی نیز مستلزم وجود دو طرف عالم و معلوم است که فخر رازی در مواردی از آثار و کتب خویش، وجود آن را در علم ذاتی می پذیرد: «أن الإدراک عباره عن حاله نسبیه إضافیه. فإن حصلت لذات الإنسان مع ذاتها تلك الإضافه، صار الإنسان عالما بذاته المخصوصه و إلّا بقی غافلا عنها» (رازی، ۱۴۰۷ق، ۷: ۸۵). با توجه به این نکته، این اشکال رازی با مبانی دیگر او سازگار نیست و مبانی او در این زمینه دچار ناسازگاری درونی است. دیگر این که، در علم ذاتی به دلیل حضوری بودن، نیازی به حصول نسبت یا اضافه نیست و علم و عالم و معلوم یکی است. در نتیجه، مغالطهٔ دیگر این اشکال، خلط علم حضوری با حصولی است

۲. نقادی انتقادات فخر رازی دربارهٔ استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول

اشاره

مقدمهٔ دوم برهان ابن سینا در اثبات علم واجب الوجود نسبت به موجودات ممکن، استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول بود که در این قسمت به بررسی نقادانهٔ انتقادات فخر رازی نسبت به آن پرداخته می شود.

الف

الف. استدلال از علم به علت، نسبت به علم به معلول، در صورتی صحیح است که طبق نظریهٔ ابن سینا، خداوند فاعل ایجاب کننده (موجِب بالذات) ممکنات باشد؛ اما در صورت مختار دانستن خداوند طبق نظریهٔ متکلمان اشعری، این استدلال صحیح نخواهد بود (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۳)، زیرا فاعل موجِب ضرورتاً ایجادکنندهٔ معلول است و همیشه آن را به وجود خواهد آورد. ولی فاعل مختار با اختیار خویش میان انجام یا عدم انجام فعل، یکی را انتخاب می کند. بدین لحاظ، علم به علت، مقتضی علم به معلول نیست، زیرا ممکن است فاعل مختار، ایجاد نکردن فعل را اراده کند.

نقد: از دیدگاه ابن سینا، خداوند فاعل مختار است و با ارادهٔ خویش ممکنات را خلق می کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۶). با وجود این، علت یعنی واجب الوجود ایجاب کننده و ضرورت دهندهٔ وجود معلول نیز هست، زیرا اولویت (یعنی به حد ضرورت نرسیدن ممکن در موجود شدن) باطل است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۹۸). بنابراین خداوند فاعل مختار است و در عین حال، ایجاب کننده و ضرورت دهندهٔ وجود معلول نیز هست. به بیان دیگر، فاعل ارادی بودن خداوند، با ضرورت دهی به معلول منافاتی ندارد. در نتیجه علم به علت، مستلزم علم به معلول است، زیرا با تحقق علت تام معلول ضرورتاً به وجود می آید.

ب

ب. دو قضیهٔ «الف الف است» و «الف علت ب است» متفاوت بوده و یکی نیستند. «الف» ذات و حقیقت ویژه ای دارد [صفت حقیقی و بدون نیاز به مقایسه]، ولی علت بودن ناظر به حالت نسبی و اضافی آن در مقایسه با معلول است. این دو حالت، متفاوتند و یکی نیستند، زیرا صفت حقیقی بدون مقایسه و حالت اضافی است، ولی صفت اضافی در حالت مقایسه معنا می یابد و ناظر به آن است. در نتیجه، ذات «الف» با حیثیت علّیت بودن آن متفاوت بوده و یکی نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴). هم چنین می توان علم به حقیقتی خاص مانند «الف» داشت، ولی از حیثیت علّیت آن نسبت به شیء دیگر مانند «ب» غفلت کرد. در مقابل، می توان علت «ب» را تصور کرد، ولی از حقیقت خاص آن غفلت کرد. از این جهت، ذات یک شیء با حیثیت علت یا معلول بودن آن، متفاوت است و به این دلیل از علم به علت، علم به معلول حاصل

نمی شود. در نتیجه، علم خداوند به ذات خویش، مستلزم علم او به معلولات و موجودات ممکن نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴).

نقد: از دیدگاه ابن سینا، معلول وابستگی وجودی به علت تام دارد و لذا در صورت موجود بودن آن، وجود معلول نیز ضروری می گردد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ۳: ۱۱۶_۱۱۷). به دلیل چنین رابطهٔ وجودی، تعقل علت تام با ادراک معلول ملازمه دارد. در نتیجه، اگر علت در ذهن یا خارج موجود شود، وجود معلول نیز ضروری می گردد. دیگر این که، از دیدگاه ابن سینا، واجب الوجود وجود بسیطی است که تعدد جهات و حیثیات ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۳). از این جهت، ذات واجب الوجود حیثیتی جداگانه از علّیت او نسبت به ممکنات ندارد، بلکه از همهٔ جهات و حیثیات واحد است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۶۰).

ج

ج. اگر علم به ماهیتی، سبب علم به لوازم آن نیز باشد، در صورت حصول علم به ماهیتی، باید تمام لوازم آن نیز در ذهن حاصل شود (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۴_۱۲۵)؛ حال آن که چنین مطلبی ممکن نیست و ممتنع می باشد، زیرا یک ماهیت ممکن است لوازم نامتناهی داشته باشد؛ در نتیجه علم به علت، مستلزم علم به معلول نیست. به بیان دیگر، در صورتی که لازمهٔ علم به ممکنات، علم ذاتی باشد، در مرتبهٔ سوم نیز همین مطلب تکرار می شود. از این رو، علم به «علم علم» [= علم داشتن به علم ذاتی] حاصل خواهد شد و همین طور تا بی نهایت ادامه می یابد. با نظر به این که امکان عام دربارهٔ واجب الوجود، به معنای ضرورت و وجوب است، همهٔ این مراتب نامتناهی دربارهٔ واجب الوجود بالفعل حاصل خواهند شد و واجب الوجود علوم بی نهایت در مراتب نامتناهی خواهد داشت. هم چنین لازمهٔ این مطلب، وجود مراتب نامتناهی علت و معلول (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳:۱۳۵_۱۳۶) و لذا تسلسل است؛ در حالی که تسلسل و وجود سلسلهٔ نامتناهی محال است.

نقد: همان گونه که پیش تر گذشت، این برهان دو مقدمه دارد: علم ذاتی واجب الوجود و استلزام علم به علت نسبت به علم به معلول. نتیجهٔ این دو مقدمه، علم داشتن واجب الوجود به تمام مراتب وجودی به دلیل معلول بودن باواسطه یا بی واسطهٔ آن ها نسبت به خداوند است. در نتیجه واجب الوجود علم تفصیلی به همهٔ مراتب وجودی و افراد نامتناهی آن ها دارد که ابن سینا نیز به این مطلب تصریح می کند: «علم الباری بالأشیاء الجزئیه هو أن یعرف الأشیاء من ذاته و ذاته مبدأ لها، فیعرف أوائل الموجودات و لوازمها و لوازم لوازمها إلی أقصی الوجود... و کذلک هلّم جرا حتی ینتهی إلی الجزئی، فإنّه یعرفه لکنّه یعرفه بعلله و أسبابه» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۸). با توجه به نکات گفته شده، اشکال و انتقاد فخر رازی محذور یا امتناعی ندارد، زیرا نتیجهٔ این

برهـان ابن سـینا چنین بوده و خود او نیز تصـریح به آن کرده است. به بیـان دیگر، این انتقاد فخر رازی در واقع تقریر برهان ابن سینا و محذور رازی، نتیجهٔ برهان سینوی است.

د

د. ابن سـینا در برهـان خـویش بیـان نمود که معلول از لوازم علت است و بـا اسـتفاده از آن، علم واجب الوجود به ممکنـات را اثبات کرد. فخر رازی در انتقاد به این نکته می گوید: همان گونه که معلول از لوازم علت است، علت نیز از لوازم معلول اسـت و از جهت لازم بودن، فرقی میان علت و معلول نیست. بـدین لحاظ، اگر لازمـهٔ علم به علت، علم به معلول باشـد، لازمهٔ علم به معلول نیز علم به علت خواهـد بود؛ ولی لازمـهٔ علم به معلول، علم به علت نیست. توضـیح این که، انسـان عـالم به ذات خویش اسـت و ذات او معلـول مجردات اسـت. در صـورت اسـتلزام علم به معلـول نسـبت به علم به علت، همـهٔ مجردات معلـوم انسـان خواهند بود، در حالی که چنین نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳:۱۲۶). در نتیجه نمی توان از رابطهٔ لزومی میان علت و معلول، استلزام علم میان آن ها را اثبات کرد.

نقـد: علم به معلول مسـتلزم علم به علت نامعین است، زیرا معلول در تحقق خویش نیازمنـد علتی است که ممکن است هر علتی باشـد [= برهانی إنّی]. ولی علت مسـتلزم معلول معین و مشـخص است، زیرا هر علتی معلول خاص خود را دارد [= برهان لّمی] (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ۳: ۲۱_۲۲). از این جهت، در فرض دوسـویه بـودن این قاعـده، میـان دو طرف آن تفـاوت وجود دارد. در نتیجه، علم ذاتی مسـتلزم علم داشـتن به معلول بودن اوست؛ یعنی این که علتی نامعین و نامشخص دارد. لذا چنین علمی مستلزم علم تفصـیلی به همهٔ مجردات طولی نیست. دیگر این که، مقصود از «لازم» در برهان ابن سینا، معلول می باشد: «و هذا العلم [= علم ذاتی] یتضـمن العلم بلوازمهـا التی منهـا معلولاتهـا الواجبه بوجوبها» (طوسـی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۰). اصولاًـ این برهان در صـدد اثبات علم واجب الوجود نسبت به موجودات دیگر است که همگی معلول او هستند. در نتیجه نمی توان تعبیر «لازم» را به علت نیز سرایت داد.

ه

هـ_ علم به ماهیت و حقیقت جسم، بـدیهی می باشـد که ممکن است قـدیم (طبق نظریه قدیم بودن عالم) یا حادث (طبق نظریهٔ حدوث زمانی عالم) باشد. اگر علم به ماهیت، مسـتلزم علم به لوازم آن نیز باشد، باید با حصول علم به ماهیت جسم، حدوث یا قدم آن نیز دانسته شود، در حالی که چنین نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۵)، زیرا اختلاف بسیاری میان متفکران دربارهٔ حادث یا قدیم بودن عالم وجود دارد.

نقـد: از دیدگاه ابن سـینا، علت در قاعدهٔ مورد بحث، علت تام است: «العلم التام بالعله التامه یقتضـی العلم بالمعلول» (ابن سـینا، ۱۳۷۵، ۳: ۳۰۰). در مقابل جسم، علت تام نسبت به حدوث یا

قدم نیست، زیرا حدوث و قدم از لوازم وجودی جسم هستند نه معلول آن؛ به این بیان که جسم در صورت آغاز زمانی داشتن، حادث است و اگر ابتدای زمانی نداشته باشد، قدیم می باشد. دیگر این که، پیش تر بیان گردید که مقصود از «لازم» نیز در این قاعده، معلول است. در نتیجه فخر رازی در طرح این اشکال گرفتار مغالطهٔ اشتراک اسم شده و میان اقسام لزوم، تفاوتی نگذارده است.

و

و. نفس ناطقه، جوهری مجرد از جسم و لوازم آن است. بنابراین با توجه به دیدگاه ابن سینا، یعنی علم حضوری نفس ناطق به ذات خویش، نفس انسانی به همهٔ آثار و لوازم خویش نیز عالم خواهد بود. بدین لحاظ، باید علم نفس ناطقه به تجرد، حدوث جسمانی و بقای پس از فانی شدن جسم، بدیهی باشد؛ در حالی که چنین نیست و مؤید آن نیز وجود اختلافات بسیار میان متفکران دربارهٔ این مسائل است. در نتیجه، لازمهٔ علم به ذات، علم به همهٔ لوازم آن نیست (رازی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۲۵) و نمی توان از این مطلب در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات استفاده کرد.

نقد: بیان گردید که این برهان دربارهٔ علّیت حقیقی و افاضه کنندهٔ وجود است. از جهت دیگر، نفس ناطقه فاعل جسمانی بوده و در افعال خویش نیازمند بدن و آلات بدنی است (ابن سینا، ۱۴۱۷ق: ۲۱). از این رو، نفس ناطقه علت تام نسبت به بدن نیست، زیرا در افعال خویش نیازمند بدن است. در نتیجه، علمِ نفس ناطقه به لوازم خویش دربارهٔ این برهان جاری نمی شود و لذا برهان ابن سینا در اثبات علم الهی نسبت به ممکنات با نفسِ ناطقه و افعال او نقض نمی گردد.

۸ نتیجه گیری

اثبات وجود خداوند و صفات او همواره از مباحث بااهمیت و اساسی در فلسفه و کلامی اسلامی بوده است و متفکران اسلامی بحث های بسیاری در این باره داشته اند. در این میان، ابن سینا دو برهان در اثبات صفت علم الهی اقامه می کند که در طی آن ها، علم ذاتی خداوند و عالم بودن او نسبت به مخلوقات و ممکنات را نتیجه گیری می کند.

فخر رازی انتقادات بسیاری را دربارهٔ این دو برهان مطرح می کند. به نظر می رسد، عمدهٔ ایرادات وی ناشی از تقریر نامناسب او از براهین ابن سینا، خلط بین مفهوم و مصداق، وجود ذهنی و وجود خارجی و علم حضوری با علم حصولی، و نظریهٔ ناصواب او در بحث وجود ذهنی است. همهٔ این موارد منجر به بروز مغالطه های متعدد در انتقادات او بر براهین ابن سینا شده

است. مهم ترین مغالطهٔ موجود در انتقادات فخر رازی، چگونگی ادراک انسانی از مفاهیم اصلی این براهین، مانند واجب الوجود، علت و معلول و نظریهٔ اضافه او در بحث وجود ذهنی بود که پذیرش براهین ابن سینا را برای وی با دشواری مواجه می کند. در این نوشتار، نقاط تاریک و ضعف استدلال های او تبیین و مورد نقد قرار گرفت. در نتیجه، می بینیم که براهین ابن سینا بر اثبات علم ذاتی خداوند و علم به موجودات ممکن، در صورت فهم و تقریر صحیح از آن ها، از استحکام و اتقان لازم برخوردار است.

۹ منابع

۱.ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.

۲.________________، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیهات، قم، نشر البلاغه.

۳.________________، (۱۴۰۴ق)، التعلیقات، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.

۴.________________، (۱۴۱۷ق)، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۵.________________، (۱۴۰۵ق)، البرهان من کتاب الشفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۶.فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیهٔ من العلم الالهی، تصحیح: سقا احمد حجازی، بیروت، دار الکتاب العربی.

۷.________________، (۱۴۲۳ق)، الرسالهٔ الکمالیه فی الحقایق الالهیهٔ، تحقیق: علی محیی الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۸.________________، (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه، تصحیح: محسن بیدارفر، قم، بیدار.

۹.سبزواری، هادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.

۱۰.طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۳۰ق)، نهایه الحکمه، تصحیح: عباس علی زراعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نقد ادعای تأثیرپذیری آموزهٔ «مهدویت» از باور «سوشیانت» / رسول رضوی ، احمد جمشیدیان

اشاره

رسول رضوی (۱)

احمد جمشیدیان (۲)

تاریخ دریافت: ۲۰/۰۴/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۲۵/۰۶/۱۳۹۵

چکیده

یکی از ادعاهای مستشرقان علیه آموزهٔ «مهدویت»، تأثیرپذیری از باور «سوشیانت»، منجی ایرانیان زرتشتی است. منشأ این ادعا را می توان وجود منجی باوری در منابع ایرانی زرتشتی و هم سویی آن ها در بسیاری از جزئیات دانست. مقالهٔ حاضر، نخست با واژه شناسی سوشیانت و کیفیت کاربرد آن در منابع زرتشتی، این ادعا را رد کرده: سپس بر اساس منبع شناسی مکتوبات زرتشتی و سنجش اعتبار آن ها و بیان شواهد و قرائنی مبنی بر متأثر شدن منابع زرتشتی از آموزه های اسلامی در سال های پس از فتح ایران و سیطرهٔ کامل اسلام بر این کشور، به احتمالِ برعکس بودن این ادعا تأکید می کند.

واژگان کلیدی

مهدویت، منجی گری، سوشیانت، زرتشت، مستشرقان.

ص: ۲۳

۱- دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

۲- فارغ التحصیل مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه قرآن و حدیث

مقدمه

اشاره

یکی از باورهـای مشترک میـان ادیـان الهی، اعتقـاد به ظهور نجـات دهنـده ای است که در آخرالزمـان، تمامی پلیـدی ها را به نیکی تبـدیل کرده و زمین را از عدل و داد فراگیر خواهد کرد. این منجی در دیانت زرتشتیان و ایرانیان زرتشتی «سوشیانت» و در دیانت اسلام و تشیع به «مهدی» نام گرفته است.

از آن جا که این آموزه در منابع ایرانی زرتشتی که در ظاهر سبقت تاریخی از منابع اسلامی دارند، یافت شده و از سوی دیگر بین این دو آموزه در منـابع ایرانی و اسـلامی شـباهت هـا و هم سویی هـای فراوانی همچون: انتساب به پیامبر دین، محافظت از منجی، اختفـای بـارداری در دو منجی، ظهور در بخش مرکزی، زمینه سـازان ظهور، یـاران دو منجی، تشـکیل حکومت جهانی و... وجود دارد، این امر برخی مستشـرقان و خاورشـناسان را به این ادعا وا داشـته که باور «مهدی» در میان مسـلمانان و به ویژه شیعیان را اعتقادی برگرفته از باور «سوشیانت» در میان باورهای ایرانیان باستان بدانند که بعدها به تکامل رسیده است. ایشان نه تنها مهدویت را متأثر از باور سوشـیانت دانسته اند، بلکه اعتقاد به منجی در آیین یهود و مسیحیت را نیز متأثر از آن باور دانسته و معتقدند، ابتدا این عقیده را ایرانیان باستان در میان یهودیان منتشر کرده و سپس به مسیحیان و مسلمانان منتقل کرده اند.

این ادعـا در میـان کلمـات بسـیاری از مستشـرقان و دنبـاله روهـای ایشـان همچون: شائول شاکـد (۱)، دارمسـتتر (۲)، گلدزهیر Ignaz Goldziher.، احمـد کسـروی، احمـد امین مصـری و... به چشم می آیـد که برای نمونه به گوشه ای از این ادعـاها اشاره می شود.

الف

الف. دارمسـتتر، خاورشـناس فرانسوی، با توجه به دل بسـتگی و ارادتی که به اسـطوره های ایران باستان دارد، در تحلیل مسئله «مهـدویت» سـعی بر آن داشـته که قرابتی بین اندیشـهٔ مهدویت و سوشـیانت برقرار کند و اصـرار بر تأثر این باور میان اعراب و مسـلمانان از سوشـیانت ایرانی داشـته و چنین می نگـارد: «می دانیـد که محمـد چگونه شـریعت خود را بنیان نهاد؟ وقتی که او ظهور کرد، در عربسـتان علاوه بر شـرک ملی باسـتانی، سه دیانت بیگانه موجود بود. یکی آیین یهود و دیگر دیانت عیسوی و سه دیگر کیش زرتشت؛ یعنی دیانتی که پیش از نهضت اعراب در

ص: ۲۴

۱- Saul Shakd.

۲- James Darmesteter.

ایران رواج داشت... در دیانت اسلام آثاری از اصول دیانت یهودان و عیسویان و اساطیر ملل مذکور دیده می شود. نکتهٔ مشترکی که در این سه دیانت یافت می شود عبارت از اعتقاد به یک وجود فوق الطبیعه بود که بایستی در آخرالزمان ظهور کند و نظم و عدالت رفته را به جهان بازآرد و مقدمهٔ خلود و سعادت دائم را فراهم سازد» (دارمستتر، ۱۳۱۷ق: ۵).

او نه تنها در اعتقاد به مهدی چنین اصراری دارد، بلکه باور همهٔ ادیان همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام را در مسئله تسلط شرور و نیروهای شیطانی بر گیتی به هنگامهٔ ظهور را ناشی از باور «اهریمن» در اعتقاد ایرانیان باستان دانسته و می نویسد: «مطابق تعالیم این سه دیانت، پیش از ظهور منجی باید نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودیان به هجوم و تخریب «یأجوج و مأجوج» مصداق داده اند و عیسویان به اژدها یا جانور «اپوکالیس» و مسلمانان به ظهور یک پیغمبر دروغین یا پیغمبر شیطانی معروف به «دجّال» و ایرانیان به «مار ضحاک» که نشانهٔ اهرمن که اصل بدی است و در حقیقت، ایرانیانِ زرتشتی که معتقد بودند «سائوشیانت» منجی باید از نژاد پیغمبر ایرانی، یعنی زرتشت ظهور کند (در ادامه پس از ورود مسلمان به مرزهایشان)، فقط أعلام و اسامی خاص را تغییر دادند» (دارمستتر، ۱۳۱۷ق: ۱۸).

ب

ب. ایجانس گلدزهیر، شرق شناسی یهودی نیز همچون دارمستتر معتقد است، تفکر مهدویت در میان مسلمانان، به ویژه شیعیان، متأثر از ادیان پیشین به خصوص زرتشتیان و ایرانیان باستان بوده است و در این زمینه صریحاً می نویسد: «اعتقاد به مسئله مهدویت، در ریشهٔ خود به عناصر یهودی و مسیحی برمی گردد و در آن پاره ای از ویژگی های مبحث سوشیانت که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می شود» (گلدزهیر، ۲۱۱۳: ۲۲۸).

ج

ج. احمد کسروی نیز بر آن است که به مسئله مهدویت رنگ تاریخی دهد و در این زمینه چنین می نگارد: «پس از آن که عرب ها در ایران نفوذ یافتند، دانشمندان ایرانی بیشترین کتاب های دینی پهلوی و بیشترین کتاب های رزمی حماسی را از زبان پهلوی به عربی برگرداندند و در محافل و مجالس خود از برای عرب های تازه وارد خواندند. اندک اندک در مغز آن ها موضوع موعود جای گرفت، به طوری که دیگر بیرون کردن آن را نتوانستند و بعدها جزء عقاید دینی آن ها شد و در مذهب تشیع راه کمال پیمود و با عقاید کهن وفق داده شد» (مصطفوی، ۱۳۶۱: ۱۹_۲۰). هم چنین او معتقد است، در قرآن مجید به هیچ وجه، نه صراحتاً و نه به اشاره، سخنی از موعود نبوده و بر آن است که این عقیده بعدها جزء عقاید شیعیان گردیده و در نهایت به افسانه بودن مهدی گری و منجی باوری در میان سایر ادیان پافشاری می کند و مدعی می شود که مهدویت را ایرانیان در بین مسلمانان ترویج کرده اند (منتظر، ۱۴۰۳ق: ۲۹).

ایـن بـود نمـونه ای از ادعاهـای مطرح شـده مبنی بر تأثیرپـذیری بـاور مهـدویت از سوشـیانت کـه متأسـفانه در زمینـۀ نقـد آن، تحقیقـات شایـانی صورت نگرفته است؛ اگرچه در برخی آثـار بـدان جهت که در جایگـاه نقـد این ادعـا نبوده انـد، به صورت پراکنـده از ادعای تأثیرپذیری باورهای شـیعۀ امامیه نقد هایی کلی مطرح شده است. کتاب هایی همچون تاریخ تشـیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صـفوی نوشـته رسول جعفریان، که به ارائه گزارشی تاریخی از چگونگی ورود تشیع به ایران از آغاز تا پیـدایش دولت صـفوی پرداخته است، در لابـه لای مبـاحث خود به این ادعا به صورت کلی پاسـخ می دهـد. هم چنین شـهید مطهری در بخش اول کتاب خدمات متقابل ایران و اسـلام در ضـمن بحث مذهب تشیع، با اثبات عدم اجبار ایرانیان به پذیرش اسـلام به این ادعا که ایرانیان پس از شکست کامل از اسلام در چهره ای دیگر (تشیع) به دیانت خود ثابت قدم ماندند، با چند نقـد تاریخی پاسـخ می دهد (مطهری، ۱۴۱۹ق: ۱۱۳). آیت الله سـبحانی نیز در الشـیعه فی موکب التاریـخ با اشاره به شواهدی مبنی بر قـدمت و اصـالت باورهـای امـامیه و رواج آن در میـان شـیعیان حتی پیش از فتـح ایران، به ادعـای تأثیرپـذیری مجموع باورهای امامیه از باورهای ایرانی زرتشتی پاسخ می دهد.

وجه تمایز نوشتار حاضر از پیشینۀ تحقیق در این زمینه بدان است که در این مقاله تمامی زوایا و احتمالات تأثیرپذیری باورهای امامیه، به ویژه باور مهدی موعود، از باورهای ایرانیان باسـتان بررسی شده و با توجه به متون ایرانی زرتشتی و تاریخ تألیفشان و با ارائه شواهد و مؤیدات بر اصالت باور مهدی موعود در میان شیعیان امامیه تأکید می کند.

۱. سوشیانت در منابع زرتشتی

نام منجی دین زرتشت که در متون کهن ایرانی، از آن به «سوشیانت» یاد شده است (راشد محصل، ۱۳۷۴: ۴؛ رضی، ۱۳۸۹: ۹) از ریشـۀ «سو» به معنـای «بهره و فایـده» گرفته شـده است (مصـطفوی، ۱۳۸۱: ۵۳). ایـن واژه در متـون ایرانی ــ زرتشـتی به دو مفهـوم کـاربرد دارد: مفهـوم عـام به معنـای «مطلق سودرسـان» و مفهوم خـاص به معنـای «منجی موعود». بنـابراین نمی توان به صـورت مطلق هر کجـا واژۀ سوشـیانت در منـابع زرتشـتی یـافت شـد، به معنـای خـاص آن یعنی منجی و موعود دانست، بلکه سوشـیانت در منـابع زرتشتی هم چنین در منابع متأخر آن به معانی گوناگونی به کار رفته است که نیاز به تحقیق دارد (رضایی باغ بیدی، ۱۳۷۷: ۶۴ و ۱۰۷).

ریشه و سـرآغاز باور سوشـیانت در منابع زرتشتی را نخست در اوسـتا و پس از آن در نامه های دینی مزدیسـنا باید جست وجو کرد (مصطفوی، ۱۳۸۱: ۵۳ـ۵۴). اوستاشناسان کتاب مقدس

زرتشتیان را به دو بخش «اوستای کهن» و «اوستای جدید» تقسیم می کنند. اوستای کهن که بخش اندکی از اوستای موجود را شامل می شود «گات ها» (۱) نام دارد. در این بخش از اوستا که مشهور است از سروده های زرتشت است، دربارهٔ سوشیانت به مفهوم خاص آن، اثری ملاحظه نمی شود (رضایی باغ بیدی، ۱۳۷۷: ۱۰۴)، بلکه زرتشت با سوشیانت نامیدن خود و آنان که خواهند آمد، از این واژه به شکلی عمومی و غیراختصاصی به معنای مطلق سودرسان، بهره گرفته است (اوستا، یسنه هات، فصل ۳۰: بند ۲ و ۱۰؛ فصل ۱۰: بند ۴۶). بنابراین با توجه به شیوه و کاربرد واژهٔ سوشیانت در گات ها، می توان مدعی شد که مفهوم موعود دست آورد ابتکار یا رسالت زرتشت نبوده است (رضی، ۱۳۸۹: ۱۴).

این واژه در سایر قسمت های اوستا (اوستای جدید) نیز غالباً به صورت جمع آمده است که منظور از آن مفهوم عام، یعنی پیشوایان و سودرسانان به مردم هست (اوستا، یسنا، فصل ۲۴: بند ۵؛ وندیداد، فصل ۱۹: بند ۵؛ فروردین یشت، کرده ۱: فقره ۷)؛ اما با این حال باید ملاحظه کرد که در این بخش، کدام موارد به سوشیانت به معنای خاص او اشاره دارند.

در «یَشت ها» (۲)بخش فروردین یشت (اوستا، فروردین یشت: بند ۱۲۸) و زامیاد یشت (اوستا، زامیاد یشت: بند ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶)، از موعودهای مزدیسنا و سوشیانت ها سخن به میان آمده است. در این منابع اگرچه دربارهٔ اتفاقات و جزئیات ظهور این منجیان به صورت شفاف و واضح سخن به میان آورده نشده، سرنوشت این سودرسانان را با آخرالزمان به وضوح گره زده اند که از آن ها معنا و مفهوم منجی را می توان استفاده کرد (مصطفوی، ۱۳۸۱: ۵۹؛ رضی،

۱۳۸۹: ۱۰).

در بخش «دینکرد» (۳) در کتاب هفتم شرح زندگی زرتشت آورده شده و سپس حوادث

پس از زرتشت و فرزندان او تا پایان جهان نقل گشته است (اوستا، دینکرت، فصل ۱۰: ۷). هم چنین در بخش «بُندهش» (۴)دربارهٔ سوشیانت نکته ای نیست و تنها به مرگ

۱- بخش اندکی از یسنا، یکی از پنج بخش اوستای کنونی است. این بخش از کهن ترین بخش های اوستا بوده که درباره آن چنین مشهور شده است که از سروده های اشو زرتشت است (رضی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).
۲- بلندترین بخش اوستای کنونی را «یَشت ها» می نامند که دارای ۲۱ سرود در ستایش ایزدان کهن ایرانی است.
۳- این کتاب که در اواخر قرن سوم هجری تألیف شده است بزرگ ترین و مهم ترین کتاب زرتشتی است که در اصل مشتمل بر نه دفتر بوده است. امروزه دو بخش نخستین آن در دست نیست.
۴- «بُندهش» یا «بندهشن» را می توان به «آفرینش آغازین» معنا کرد و خود عنوان کتابی است که «فرن بغ دادگی» در قرن سوم هجری آن را گردآوری کرده است. این کتاب علاوه بر مباحثی در چگونگی خلقت، اشارات مفصلی به نجوم دارد.

ضحاک (۱)پیش از ظهور سوشیانت اشاره شده است (متوسلیان، پایان نامه، ۱۳۷۵) و نیز دربارهٔ مسئله منجی نظریه هایی چون نظریات شیعه دارد، در حالی که در اوستا این موارد به چشم نمی خورد (مردانی نوکده، بی تا: ۷۹). در بخش «وَندیداد» (۲) نیز سوشیانت آخرین آفریده و مخلوق اهورامزدا دانسته شده و ضمناً به محل ولادت وی که «کیانسه» (رود هامون) باشد و جدال زرتشت با اهریمن نیز اشاره شده است (اوستا، وندیداد، فصل ۵: بند ۱۹).

برخلاف اوستا، اندیشهٔ موعود، در متون دینی متأخر چون «زندوهومن یسن» (۳)و «جاماسب نامه» (۴)و... با گستردگی فوق العاده ای مطرح شده و شاخ و برگ فراوانی یافته است (هاشمی شهیدی، بی تا: ۳۵۲). در بقیهٔ کتب و متون زرتشتی نیز کم وبیش این موضوع ملاحظه می شود. بنابراین به خوبی می یابیم که باور سوشیانت را نمی توان به زرتشت نسبت داد، بلکه این باور از باورهایی است که در سنت زرتشتیان متأخر به وجود آمده است.

۲. مهدی در منابع اسلامی

«مهدی»، مشهورترین لقب از القابِ امام دوازدهم شیعیان، از فرزندان خاتم الانبیاست و نام اصلی ایشان همان نام رسول خدا (م ح م د) بوده که به دیدگاه همهٔ مسلمانان، منجی آخرالزمان خواهد بود (ابن أبی الحدید، بی تا، ۱۹: ۲۹). وی به اعتقاد شیعیان در سال ۲۵۵ قمری در سامرا از امام حسن عسکری علیه السلام ، از نوادگان امام حسین علیه السلام و از مادری امّ ولد، به نام «نرجس خاتون، سوسن، صِیْقل» که به رسم کنیزی از روم به ایران آورده شده بود، قدم به عالم دنیا گذارد (ابن أبی الحدید، بی تا، ۵: ۵۳). بنا بر باورهای شیعی، ایشان در سنّ پنج سالگی به هنگام شهادت پدر بزرگوارشان در سال ۲۶۰ قمری به امامت رسید و در همان ابتدای امامتشان، برای در امان بودن از کید و حیلهٔ دشمنان در پس پردهٔ غیبت رفته و در ابتدا حدود هفتاد سال توسط نایبان خاص، با مردم در ارتباط بودند که این دوران «غیبت صغری» نام گرفت و پس از

(۵)

۱- نام دیوی است از نیروهای اهریمنی که با ظلم بر ایران، به حکومت می رسد و بسیاری از نیروهای یزدان را تارومار می کند. کشته شدن او، یکی از علائم ظهور سوشیانت در منابع زرتشتی است.

۲- از نسک های پنج گانه اوستای امروزی را تشکیل می دهد و بیشتر به احکام فقهی (شامل مسائل بهداشتی و آیینی) می پردازد.

۳- یکی از کتب زرتشتیان است که نسخه اصلی آن به گفته محققانی همچون صادق هدایت و دکتر وست به پیش از دوره اشکانیان می رسد، ولی نسخه مشهور فعلی آن بنا بر تحقیق، آن نسخه اصلی نیست و در آن نمونه های دست کاری فراوانی دیده می شود (هدایت، ۱۳۸۴: ۱۱ و ۲۷).

۴- یکی از شخصیت های ایران باستان است که درباره آخرالزمان پیش گویی هایی دارد و کتاب او را «جاماسب نامه» نامیده اند.

۵- ۱. نام دیوی است از نیروهای اهریمنی که با ظلم بر ایران، به حکومت می رسد و بسیاری از نیروهای یزدان را تارومار می

کند. کشته شدن او، یکی از علائم ظهور سوشیانت در منابع زرتشتی است. ۲. از نسک های پنج گانه اوستای امروزی را تشکیل می دهد و بیشتر به احکام فقهی (شامل مسائل بهداشتی و آیینی) می پردازد. ۳. یکی از کتب زرتشتیان است که نسخه اصلی آن به گفته محققانی همچون صادق هدایت و دکتر وست به پیش از دوره اشکانیان می رسد، ولی نسخه مشهور فعلی آن بنا بر تحقیق، آن نسخه اصلی نیست و در آن نمونه های دست کاری فراوانی دیده می شود (هدایت، ۱۳۸۴: ۱۱ و ۲۷). ۴. یکی از شخصیت های ایران باستان است که درباره آخرالزمان پیش گویی هایی دارد و کتاب او را «جاماسب نامه» نامیده اند.

آن به تقـدیر الهی به «غیبت کبری» رفته و ارتباط آن حضـرت با مردم به کمترین درجـهٔ خود تنزل یافت تا آن گاه که خداوند بخواهد و شرایط ظهور آن حضرت فراهم آمده و چشم مردم به جمال بی مثال حضرتش روشن گردد.

اگرچه واژهٔ «مهـدی» به طور صـریح در قرآن نیامـده است، اما آیات متعددی (۱)به صورت کنـایه و تأویل در روایات شـیعه و اهل سـنت به حضـرت مهـدی علیه السـلام تفسـیر شـده انـد. برای نمونه می توان به این آیه اشاره کرد: «هُوَ الَّذی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ» (توبه: ۳۳).

در تفسـیر البرهان به نقل از امام صادق علیه السلام ذیل این آیه چنین آمده است: «به خدا قسم، تأویل این آیه تا به حال محقق نگشته و نخواهد گشت تا این که قائم خروج کند! پس آن زمانی که وی قیام کند، هیچ کافری به خدا و هیچ مشرکی نیست مگر این که از خروج ایشان کراهت می یابـد...» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۷۷۰). امام باقر علیه السـلام نیز ذیل این آیه می فرمایند: «در آن زمـان احـدی در عـالم یـافت نمی شـود،مگر ایـن که به رسـالت پیـامبر اکرم صـلی الله علیه و اله و سـلم اعـتراف کنـد» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۷۷۰).

این آموزه را در روایات فراوانی که شـیعه و نیز اهل سـنت ناقل آن بوده انـد، می توان ملاحظه کرد؛ تا جایی که نه تنها شـیعه، بلکه برخی از اهـل سـنت ادعای تواتر روایات مربوط به آن حضـرت را کرده انـد (عسـقلانی، بی تا، ۹: ۱۲۵). این روایات آن چنـان شـایع و فراوان است که بسـیاری از علمـای فریقین دست به تألیفات خاصـی، مربوط به روایات موجود حول مهـدی علیه السلام زده اند. (۲)برای نمونه، در کتاب های فریقین آمده است: امیرالمؤمنین علیه السـلام از پیامبر اکرم صـلی الله علیه و اله و سلم نقل می کننـد: «اگر از زمانه تنها یک روز باقی مانـد، خداوند آن روز را آن قدر طولانی کند تا این که مردی از اهل بیتم ظهور کرده و عالم را پر از عدالت کند، همان گونه که از ظلم پر شده است» (ابی داوود، ۱۴۱۰ق، ۲: ۳۰۹).

۳. مشترکات مهدی و سوشیانت

بـا جست وجـو در منـابع اسـلامی و ایرانی زرتشـتی، مشترکـات فراوانی را میـان این دو آموزه می توان یـافت. این هم سویی و مشترکات آن چنان تنگاتنگ و نزدیک به هم بوده اند که در ابتدای

۱- سیدهاشم بحرانی در کتاب المحجهٔ فیما نزل فی القائم الحجه، بیش از ۱۲۰ آیه از آیات قرآن را در ارتباط با مهدی موعود می داند.

۲- مانند: اخبار المهدی، الأربعون فی المهدی، نعت المهدی، مناقب المهدی، البیان فی اخبار صاحب الزمان و... .

امر هر خواننـده ای را بر این فکر وامی دارد که بـاور دوم و متـأخر، تأثیرپـذیرفته از بـاور نخسـتین است و در حقیقت همین امر بوده است که برخی مستشـرقان و دنبـاله روهای ایشان را به انحراف کشـیده و ایشان را به ادعای تأثیرپـذیری باور مهـدویت از باور سوشیانت وا داشته است. در این مجال به نمونه ای از مشترکات این دو آموزه به صورت مختصر اشاره ای می کنیم:

ـ موعود بودن (اوستا، زامیادیشت: بندهای ۹۲ و ۹۳؛ فروردین یشت، کرده ۱: فقره ۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۸۴).

ـ انتساب هر دو موعود به پیامبران دین خود (اوسـتا، فروردین یشت: فقره ۶۲؛ فروردین یشت: بندهای ۱۲۸ و ۱۲۹؛ سجستانی، بی تا، ۲: ۳۰۹).

ـ اختفای بارداری در هر دو موعود (نوشیروان، بی تا: ۳۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۳۴).

ـ محافظت از هر دو منجی (اوستا، فروردین یشت: فقره ۶۲؛ فروردین یشت: بند ۱۲۸ـ۱۲۹؛ عاملی، ۱۴۲۵ق، ۵: ۱۰۴).

ـ آشکار شدن موجوداتی اهریمنی پیش از ظهور (دارمستتر، ۱۳۱۷ق: ۱۸؛ صدوق، ۱۳۹۵، ۱: ۲۵۱).

ـ فراگیری ظلم و تاریکی در زمین پیش از ظهور (اوستا، یشت ها، کرده ۱۴؛ اربلی، ۱۳۸۱، ۲: ۴۶۷).

ـ ظهور در بخش مرکزی زمین (اوستا، بند هشن، فصل ۱۱: فقره ۶؛ فروردین یشت، بند ۱۲۸؛ نعمانی، ۱۳۷۹ق: ۲۷۹).

ـ زمینه سازان ظهور (اوستا، زند بهمن یسن، فصل ۹: بند ۱۲ و ۹؛ بهزادی، ۱۳۶۸: ۱۸۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۱: ۱۷۶ـ۱۷۷).

ـ یاران دو موعود [(۱)](اوستا، یشت ها، ۲: بند ۱۰۰؛ نعمانی، ۱۳۷۹: ۲۷۹).

ـ برپایی حکومت جهانی (اوستا، یشت ۱۹: بند ۹۴؛ قصص: ۵؛ نور: ۵۵؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۵).

ـ نابودی شیطان و اهریمن در هنگام ظهور (اوستا، زامیاد یشت: بند ۹۲ و ۹۳؛ مجلسی، بی تا: ۱۱۳۵).

ـ نتایج ظهور (میردهقان، بی تا: ۴۷۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۸۴).

ص: ۳۰

۱- در منابع ایران باستان، نام پانزده مرد و پانزده زن به عنوان یاران سوشیانت معرفی شده است.

البته بـا جست وجو، به نمونه هـای بیشتری از این شـباهت هـا می توان دست یـافت که به جهت اختصـار از آن صـرف نظر می کنیم.

۴. نقد ادعای تأثیرپذیری باور مهدی از باور سوشیانت

اشاره

بر ادعای تأثیرپذیری باورهای اسلامی از باورهای ادیان پیشین، به خصوص آیین زرتشت، نقدهای جدّی وارد است که بررسی آن ها فرصتی دراز می طلبد که در این مجال، فقط به برخی از این نقدها اشاره می شود.

الف) وجود متشابهات در بین باورهای ادیان و عدم دلالت آن بر تأثیرپذیری باورهای متأخر

اشاره

بایـد توجه داشت که صـرف وجود شـباهت ظاهری در بین باورهای موجود میان ادیان، نمی توانـد این ادعای خاورشـناسان را مبنی بر تأثیرپذیری باوری از باور متقدم را ثابت کند، به چند دلیل:

تفاوت ماهوی

اشاره

نخستین مسـئله ای که در باورهای متشابه موجود در میان ادیان بایـد مورد توجه قرار گیرد، این است که در بسـیاری از موارد، این شـباهت هـا تنهـا شـباهت هـای ظـاهری هسـتند. در حقیقت، بین این باورهای به ظاهر مشترك، تفاوت سـنخیتی و مفهومی وجود دارد. در مسـئله «سوشـیانت» در باورهای ایرانی ــ زرتشتی و «مهـدی» در باور اسـلامی شـیعی نیز تنها در برخی جزئیات شبـاهت هـایی در کـار است و در حقیقت، تفـاوت هـای اساسـی بسـیاری وجود دارد که می توان از میان آن تفاوت ها به این موارد اشاره کرد:

۱

باور به مهدی موعود نزد شـیعیان، تنها جنبهٔ منجی بودن و نجات بخشـی در انتهای عالم را ندارد، بلکه برای مهدی علیه السلام در نزد شـیعیان شـئونِ متعددی در کار است که یکی از آن شـئون، نجات بخشـی عالم است. در حقیقت یکی از باورهای مهمّ شیعیـان این است که امام مهـدی از حجت های الهی بوده و خداونـد زمین را هیـچ گاه از «حجت» خالی نمی گـذارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۷۸)؛ حجتی که وظیفه هـدایت، رهبری، امـان زمین و واسـطهٔ فیض بودن و... را دارد. بر طبق این مبنـا، شـیعیان، مهـدی علیه السـلام را زنـده و حیّ می داننـد که داری تمامی این شـئون بوده، اما به گونه ای که در میان مردم به طور ناشـناس مشـغول به تکـالیف خود است (ابن بـابویه، ۱۳۹۵ق، ۱: ۲۸)؛ در حـالی که در بـاور زرتشتیـان، برای سوشـیانت چنین وظایفی

تعریف نشده است؛ وی تنها وظیفهٔ نجات بخشی و رهانیدن مردم از ظلم ها را دارد. اگر هدایت گری هم داشته باشد، تنها در همان آخرالزمان خواهد بود و لذا می بینیم که در آخرالزمان متولد می شود تا مردم را از ظلم و

ص: ۳۱

جور برهانـد. در حقیقت، این باور شبیهِ باور مشـهور اهل تسـنن دربارهٔ مهـدی موعود است، نه باور شـیعیان؛ لذا این اشـکال بر باور مهدویت شـیعه، به خصوص از ناحیهٔ برخی علمای اهل سنت، همچون ابن حزم اندلسی (ابن حزم، بی تا، ۱: ۳۷۲) و احمد امین مصری (احمد امین، بی تا: ۳۰۱) که به دنبالهٔ مستشرقان این اشکال را وارد کرده اند، اشکالی بی مورد خواهد بود.

۲

ایرانیان و زرتشتیان به سه منجی معتقدند (رضـی، ۱۳۸۹: ۱۱): نخست «هوشـیدر» به معنای پرورانندهٔ قانون که در انتهای هزارهٔ اول از دورهٔ چهـارم ظهور می کنـد؛ دوم «هوشـیدرماه» به معنـای پرورانـندهٔ نماز و نیایش که در انتهای هزارهٔ دومِ دورهٔ چهارم ظهور می کند؛ و سوم «اسـتوت ارت» یا همان «سوشیانت» به معنای سودرساننده که در انتهای هزارهٔ سوم از آن دوره ظهور می کند که با آمدن او جهان نو می شود، رستاخیز به پا می گردد و مردگان زنده می شوند و زندگان نیز عمری همیشگی خواهند داشت (رضی، ۱۳۸۹: ۱۱)؛ ولی شیعیان قائل به یک منجی بوده و آمدن این منجی را به معنای پایان دنیا و رستاخیز نمی دانند.

یگـانگی منشأ ادیان الهی و اقتضای اشتراک باورها: بر فرض که این باورها را در مفهوم و ماهیت نیز مشترک بـدانیم و مـدعی باشـیم که در اصلِ منجی بودن باهم مشترکند و اختلاف آن ها را تنها در برخی جزئیات بدانیم، باز هم دلیلِ بر غیراصـیل بودن باورهـای متأخر نیست، زیرا آنچه در ریشه شناسـی ادیان الهی (بر فرض که دین زرتشت را دینی الهی پنـداریم) بایـد مـدّ نظر داشت، آن است که نباید به یک دین صرفاً از منظر تاریخی نظر کرد و همچون جامعه شناسان سکولار که دین را محصولی از عوامل زمینی همچون فرهنگ، شرایط محیطی و... می پندارند، پدیده ای زمینی تلقی کرد، بلکه باید برای دین هویتی آسمانی در نظر داشت و آن را پدیـده ای فرامـادّی و وحیـانی پـذیرفت. بـا این تحلیـل، طـبیعی به نظر می رسـد که مطـالب و باورهـای همگون و متشابه فراوانی در خود داشته باشند.

غفلت از همین حقیقت و نظر تـاریخی و پدیدارشناسـی صِرف به ادیان است که موجب شـده بسـیاری از خاورشـناسان، نظریه تأثیرپـذیری ادیـان از همـدیگر را مطرح کننـد. یکی از دلایـل مهمّ غفلت از مسـئله وحیانی بودن بسـیاری از این باورها، ظهور مـدعیان دروغین مهـدویت است. یکی از نمونه های آن «محمـد احمـد سودانی» است که موجب شـد «دارمسـتتر» خاورشـناس معروف در این راه به اشـتباه افتاده و چنین نظریه ای را مطرح کند (دارمسـتتر، ۱۳۱۷ق؛ ۵). او برای فهم ادعای مهدویتِ محمد احمد سودانی، به تاریخ پیدایش مهدویت در صدر اسلام پرداخته و سپس به فرقه ها و افرادی که خود را «مهدی» می دانستند، اشاره می کند و در این مسـیر شیوهٔ «پدیدارشناسی تاریخی» را برگزیده است. او در این شیوه، با توجه به ارادتی که به اسطوره های

ایرانی دارد، می کوشد قرابتی میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد تا تحلیلی زمینی از این ادیان همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهد.

بنابراین اگر بخواهیم این گونه که مستشرقان، تنها از روزنهٔ تاریخی به ادیان و باورهای آن ها نظر می کنند، نظر بیفکنیم، به انحراف کشیده می شویم. قرآن کریم به طبیعی بودن این همگونی و تشابه در میان آموزه های پیامبران و پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم به صراحت اشاره کرده است: «نَزَّلَ علیکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ وَ أنزَلَ التَّوْراهَ وَ الْإِنْجیلَ» (آل عمران: ۳). پس اگر مشترکات ادیان را نشانهٔ تأثیرپذیری ادیان متأخر از ادیان سابق بدانیم، این اشکال دربارهٔ تمامی ادیان متأخر و باورهای همگون آن ها همچون: خداباوری و توحید، نبوت عامه (اوستا، هات ۴۴: بند ۱۱۱)، معراج (کشمیری، ۱۳۶۱: ۷۸؛ عهد قدیم، تلمود؛ انجیل لوقا، ۵۰_۵۱: ۱۱۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۱۵)، معاد و رستاخیز (اوستا، وندیداد: فرگرد ۱۹؛ عهد قدیم، تلمود؛ عهد جدید، انجیل متی، ۳۰: ۲۲؛ جاثیه: ۲۶ و...)، برزخ (ملایری، ۱۳۷۹، ۶: ۳۲۶؛ مؤمنون: ۱۰۰)، پل صراط (اوستا، هات ۵۱: بند ۱۳؛ بندهش: ۱۳۰_۱۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸: ۶)، بهشت و دوزخ و جزئیات آن ها (اوستا، یسنا، ۱۰:۳۰؛ عهد عتیق، مزامیر، ۱۳: ۸۸؛ عهد جدید، انجیل متی، ۲۶: ۴۱_۴۶؛ فاطر: ۱)، اعتقاد به موجودات ماوراء طبیعی همچون ملائکه و امثال آن ها (کریستین سن، بی تا: ۵۹؛ آقاجانی: ۹۱)، مسائل فرعی (احکام) و اخلاق (قدیانی، ۱۳۸۷، ۲: ۸۴۶؛ یارشاطر، ۱۳۸۱؛ بقره: ۱۸۳) و... لازم می آید.

ب)شواهد تاریخی اصالت باور مهدی موعود نزد شیعیان و مسلمانان

شبههٔ «تأثیرپذیری باور مهدویت از باور ایرانی سوشیانت» زمانی قابل اعتناست که این عقیده را در قرون پسین اسلامی و پس از ارتباط مسلمانان با ایرانیان بیابیم، در حالی که شواهد و قرائن بسیاری را مبنی بر این که باور مهدی موعود پیش از فتح و ارتباط ایشان با ایرانیان در بین مسلمانان رواج داشته می توان اقامه کرد:

وجود باور منجی موعود در آیات مکّی: از شواهد مهمی که می توان در اصالت باور مهدویت اقامه کرد، وجود این باور در آیات قرآن، به خصوص در آیات مکی است که با توجه به این آیات تمام احتمالات تأثیرپذیری باورهای شیعی، به خصوص تأثیرپذیری از سوی سلمان فارسی که در مدینه به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پیوست، نیز رد خواهد شد. برای نمونه می توان به مهم ترین و مشهورترین آیه مربوط به مهدی موعود علیه السلام ، یعنی آیات ابتدایی سورهٔ «قصص» که از آیات مکی به حساب می آیند اشاره کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱: ۱۶): «ارادهٔ ما بر این قرار گرفته است که به

مستضعفان نعمت بخشیم و آن ها را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم. حکومتشان را پابرجا سازیم و به فرعون، هامان و لشکریان آن ها، آنچه را بیم داشتند از این گروه نشان دهیم» (قصص: ۵_۶). صاحب تفسیر البرهان ذیل این آیه به حدیثی از امامین صادقین اشاره کرده است: «این امر مخصوص حضرت صاحب الأمر عج الله تعالی فرجه است که در آخرالزمان ظهور کرده و ریشهٔ جباران و فرعونان عالم را کَنده و شرق و غرب عالم را مالك شده، آن گاه زمین را پر از عدل کرده همان گونه که زمین پر از ظلم و جور شده بود» (بحرانی، ۱۳۷۴، ۴: ۲۵۴).

وجود احادیث فراوان و متواتر از رسول خدا صلی الله علیه واله و سلم دربارهٔ منجی موعود: یکی دیگر از قرائنی که به واسطهٔ آن می توان به اصالت باور «مهدویت» پی برد، احادیث بسیاری است که شیعه و سنی از زبان رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم در این زمینه نقل کرده اند. این روایات آن چنان فراوان و متعدد بوده که نه تنها شیعیان، بلکه بسیاری از علمای اهل سنت ادعای تواتر کرده اند (عسقلانی، بی تا، ۹: ۱۲۵؛ گنجی، بی تا: باب ۱۱؛ سجستانی، بی تا: ذیل نام «محمد بن خالد جندی»).

وجود احادیث مربوط به مهدی موعود علیه السلام در کتاب های نگاشته شدهٔ صدر اسلام: از کتاب های بسیار معتبر و کهن در میان شیعیان کتاب سلیم بن قیس هلالی (م. ۷۶ق) است. در این کتاب که می توان آن را از اولین تألیفات حدیثی شیعه یاد کرد، احادیث متعددی دربارهٔ مهدی موعود وجود دارد که برخی از آن ها را با کمی اختلاف می توان در میراث حدیثی اهل تسنن نیز یافت؛ برای نمونه می توان به حدیث اول این کتاب، اشاره کرد: «قال رسول الله صلی الله علیه و اله و سلم :... وَ مِنَّا وَ الَّذِی نَفْسِی بِیَدِهِ مَهْدِیُ هَذِهِ الْأُمَّهِ الَّذِی یَمْلَأُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطاً وَ عَدْلًا کَمَا مُلِئَتْ ظُلْماً وَ جَوْرا» (هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۵۶۷).

گواهی برخی صحابه: از شواهد و قرائنی که بر رسوخ این باور در میان مسلمانان صدر اسلام دلالت دارد، جریان توطئه ای است که معاویه برای از بین بردن تفکر «مهدویت» از میان مسلمانان و خاموش ساختن امید در دل شیعیان و به جهت دور کردن اهل بیت علیهم السلام از خلافت، به گروهی از بنی هاشم چنین خطاب می کند: «آیا شما گمان می کنید برای شما پادشاهی از هاشمیان بوده و مهدی ای قیام کننده است؟ در حالی که مهدی کسی جز عیسی بن مریم نبوده و امر خلافت نیز در دستان ما بوده تا این که آن را به وی تسلیم داریم.» ابن عباس، صحابی گران قدر پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم ، در جواب وی گفت: «ای معاویه! گوش فرا ده: و اما آنچه دربارهٔ پادشاه و مهدیِ قیام کننده از بنی هاشم گفتی، پس آگاه باش که همگی شهادت می دهند که اگر از عمر دنیا جز روزی باقی نمانده باشد، خداوند در آن روز وی را صاحب پادشاهی عالم خواهد کرد و بدان که مهدی از ماست و او زمانی ظهور خواهد کرد که زمین را ظلم و جور فرا گرفته باشد که

آن گاه همهٔ عالم را پر از عدل و مساوات خواهد کرد... اما آنچه دربارهٔ این گفتی که مهدی همان عیسی بن مریم... در حالی که مهدی علیه السلام شخصیتی از ما بنی هاشم بوده که عیسی پشت سر او به وی اقتدا می کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۳: ۲۵۷؛ فتلاوی، ۲۰۰۱: ۱۶).

ج) احتمال تأثیرپذیری باورهای متأخر زرتشتی از باورهای اسلامی

اشاره

بسیاری از کسانی که مدعی وام دار بودن باورهای امامیه از باورهای ایران باستان هستند، کلامشان را مبتنی بر شباهت هایی می کنند که بین این دو باور در کتب مقدس هر دو فرقه موجود است؛ در حالی که بر فرض که مدعی اتحاد مفهومی و ماهوی آن باورها باشیم و نیز صرفاً از منظر تاریخی به این مسئله نظر کنیم، باز هم هیچ شاهد قطعی تاریخی در دست نیست که باورهای شیعی، به خصوص باور به مهدی موعود، در این میان متأثر واقع شده باشد، زیرا چه بسا به جهت متأخر بودن برخی منابع زرتشتی بتوان عکس آن نظریه را ادعا کرد و مدعی شد: اگرچه اشتراک باورها را در میان ادیان آسمانی می پذیریم و مدعی می شویم که اصل باور منجی ریشهٔ آسمانی دارد، ولی می توان شواهد و قرائنی را اقامه کرد که بسیاری از اشتراکات موجود در جزئیات و خصوصیات این باور در این دو مکتب، ریشه در باورهای اسلامی دارد و بر این ادعای خود ادلهٔ ذیل را اقامه می کنیم:

عدم اعتبار منابع ایرانی زرتشتی و دست کاری شدن برخی از آن ها بعد از ورود اسلام به ایران: در مسئله اعتبار متون و کتب ایرانی زرتشتی می توان ادعا کرد که اکثر قریب به اتفاق مستشرقان و خاورشناسان مدعی عدم اعتبار متون فعلی زرتشتی هستند. به گفتهٔ خانم مری بویس: «این کیش بسیار فقیر از نظر سند و مدرک است» (بویس، ۱۳۹۳، ۲: ۷۳)

برای تبیین این مسئله باید گفت: اوستاشناسان، اوستای موجود را به دو بخش اوستای کهن (گات ها) و اوستای جدید تقسیم می کنند (بویس، ۱۳۹۳، ۱: ۱۳۹). اوستای کهن که معتبرترین بخش اوستا نزد زرتشتیان است، به اعتراف بسیاری از زبان شناسان دارای خطی مرده و غیر قابل فهم است (بویس، ۱۳۹۳، ۳: ۳۸).

«ویدن گرین» سوئیسی دربارهٔ عدم فهم گات ها چنین می نویسد: «مسئله فهم گات ها به طور یقین از عهدهٔ ما به دور است.» (به نقل از «مقاله تأثیر بینش زرتشت بر فرهنگ بشری در نگاه اندیشمندان جهان»)

«ارسی زنر» نیز در کتاب طلوع و غروب زرتشتی گری می نویسد: «اوستا خود حجم اندکی دارد و غالباً مجبوریم به حدس و گمانه زنی متوسل شویم... این شک و تردید همیشگی پیرامون مفهوم یک متن، پیش از همه در گات ها رخ می نماید» (زنر، ۱۳۸۴).

پورداوود نیز در این زمینه تأکید می کند و می نویسد: «گویش گات هایی و بلکه زبان اوستایی، دوهزار سال پیش از بین رفت؛ یعنی مردم زرتشتی در طول تاریخ متوجه معنا و عبارات گات هایی نمی شدند و عبارات گات ها نیز بسیار سنگین و برای ذهن مردم نامأنوس بود. لذا نتیجه می گیریم که ذهن مردمان و رهبران دینی توان حفظ و نگه داری درست گات ها را نداشت» (پورداود، بی تا: ۳۰۳).

حال که به اعتراف بسیاری از خاورشناسان و محققان ایران باستان، این بخش از اوستا غیر قابل فهم بوده و به اعتراف همین محققان در میان زرتشتیان، موبدان و روحانیان قسمت عمدهٔ اوستا را از بر داشته اند و بدون آن که معمولاً معانی آن را به درستی بفهمند، الفاظ آن را تکرار می کردند (بی ناس، بی تا: ۴۸)، و از سوی دیگر همین حافظان گات ها که میراث دار اوستای کهن بودند و این میراث را سینه به سینه به دیگران انتقال می دادند، با حملهٔ اسکندر مقدونی تارومار گشته و این حلقهٔ اتصال ادبیات شفاهی زرتشتی به نسل های بعدی قلع وقمع گردید (بویس، ۱۳۹۳، ۳: ۳۸)، چگونه می توان با چنین وضعیتی آشفته از اوستای کهن، عقیده ای را نسبت به این متون مرده داد و سپس ادعای تأثیرگذاری این عقیده بر باورهای ادیان متأخر کرد؟!

اما دربارهٔ اوستای جدید نیز باید مدعی شد که این بخش نیز غیر قابل اعتماد است، چراکه بنا بر گفتهٔ بسیاری از خاورشناسان: از آن جا که اوستای موجود مربوط به دورهٔ ورود اسلام به مرزهای ایران و پس از آن بوده است (کرستین سن، بی تا: ۹۲)، موبدان و روحانیون زرتشتی به جهت استقامت در برابر دین جدید و دفاع از حیثیت خود و آسمانی جلوه دادن دینشان، در اوستا تغییراتی ایجاد کردند به گونه ای که این کتاب بعد از ورود اسلام به فلات ایران دچار دخل و تصرف بسیار گردید (زنر، ۱۳۸۴: ۲۱؛ دارمستتر، ۱۳۱۷ق: ۴_۵؛ کرستین سن، بی تا: ۱۶۳_۱۶۴) مؤیدی که می توان بر تأثیرپذیری باورهای اسلامی و قرآنی بر کتب زرتشتیان مطرح کرد این است که: در ادبیات زرتشتی مربوط به سدهٔ سوم هجری (نهم میلادی) در موارد متعددی زرتشت در حال گفت وگو با اهورامزدا نشان داده شده و این تصویر مسلماً برگرفته از اعتقادات مسلمانان به وحی است، و هم چنین اگر قواعد مذهبی اوستای کنونی و کتب الهیات پهلوی را، که فعلاً در دست است، با قطعات پراکنده و اشارات مختصری، که راجع به دین ایرانیان عهد ساسانی در آثار مؤلفان خارجی (از بیزانسی، سریانی و ارمنی) موجود است، مقایسه و مطابقه کنیم، اختلافات عجیبی می بینیم و این اختلافات بیشتر مربوط به قصص، اساطیر و علم تکوین است (کرستین سن، بی تا: ۲۱۰).

ص: ۳۶

از سوی دیگر، قدیمی ترین نسخهٔ اوستای فعلی که به خط «دبیره» نوشته شده و در دانمارک نگه داری می شود، مربوط به سال ۱۳۲۵ میلادی، یعنی نوزده قرن بعد از کشته شدن زرتشت و هشت قرن بعد از ظهور اسلام نوشته شده است (پورداود، ۱۳۹۳: ۴۵۷) و بدین معناست که زرتشتیان بیش از نوزده قرن کتاب مدون و شناخته شده ای نداشته و اگر داشته اند، اثری از آن در دست نیست. افزون بر آن، زرتشتیان اتفاق نظر دارند که اوستا در اصل بسیار بزرگ تر از اوستای کنونی بوده است. اوستای کنونی دارای ۸۳۰۰۰ کلمه است و احتمالاً ـ اصل آن دارای ۳۴۵۷۰۰ کلمه، یعنی چهار برابر بوده است (پورداوود، بی تا: ۴۹). همهٔ این قرائن به خوبی می تواند به ادعای تأثیرپذیری این نوشته ها از متون اسلامی کمک کند؛ خصوصاً که بسیاری از خاورشناسان معروف نیز بر همین عقیده بوده و به این مطلب تصریح می کنند. هاشم رضی در این باره مدعی است: «مدارک اوستایی ما (دربارهٔ زرتشت و تاریخ و وابستگان وی) ناچیز است و به منابع پهلوی نیز هیچ گونه اعتمادی نمی توان کرد، چون راویان نامه های پهلوی در این مورد برای تبلیغ و خودنمایی و فراهم آوردن نام و عظمت پیامبر، به روایت سازی و جعل خبر و برداشت از افسانه ها و روایات مذاهب دیگر و اسناد و معجزات فراوان، افراط کرده اند» (رضی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۱). ارسی زنر نیز می نویسد: «ما هیچ دینی نداریم که در مراحل اولیه اش به قدر و اندازهٔ زرتشتی گری دستخوش تحریف و دگرگونی شده باشد» (زنر، ۱۳۸۴: ۳۰). هم چنین در کتاب ایران در زمان ساسانیان آمده است: «تقریباً همهٔ کتب زردشتی، که دینی محض است و به زبان پهلوی باقی مانده است، در قرون بعد از انقراض ساسانیان تألیف و تصنیف یافته است؛ مخصوصاً در قرن نهم میلادی (سوم هجری) علمای دین زردشتی فعالیت فوق العاده در تحریر کتب به خرج داده اند» (کرستین سن، ۱۳۸۶: ۹۲).

دیدگاه خاورشناسان و برخی محققان مبنی بر تأثیرپذیری منابع ادیان ایرانی از باورهای ادیان ابراهیمی: یکی از مؤیداتی که می توان بر اصالت باور مهدویت در میان امامیه و تأثیرگذاری آن بر منابع ایرانی زرتشتی ارائه کرد، کلمات برخی محققان و خاورشناسان مبنی بر تأثیرپذیری آن منابع از جوّ حاکم پس از سلطهٔ اسلام است.

ـ احسان یارشاطر

این محقق و باستان شناس ایرانی که بنیان گذار «مرکز مطالعات ایران شناسی» و استاد بازنشستهٔ مطالعات ایرانی در دانشگاه کلمبیا نیویورک، در کتاب حضور ایرانی در جهان اسلام چنین می نگارد: «برخی از شباهت های میان قرآن و فرهنگ ایرانی می تواند از فرایند معکوس تأثیر اسلام بر کتاب های زرتشتی در قرن دهم میلادی باشد» (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۳۲).

ـ چوکسی

این زرتشتی ایران شناس در مقالهٔ خود دربارهٔ «دینکرد» چنین می نویسد: «آذر فرخزادان که احتمالاً تألیف دینکرد را در بغداد آغاز کرده بود... گاه به گاه با دانشمندان مسلمان ارتباط داشت؛ همان طور که دیگر موبدان بزرگ همچون آذر باد امیدان چنین ارتباطی را داشتند. آن ها ممکن است مطالبی جعلی به افسانه های موجود در دینکرد و کتاب های دیگر افزوده باشند تا میان زندگی زرتشت و محمد صلی الله علیه و اله و سلم ، وجه اشتراکی ایجاد کرده باشند» (نظری، بی تا: مقاله ای پیرامون دینکرد).

ـ سیدحسن آصف آگاه

وی دربارهٔ نوشته های زرتشتی و جعل روایات آن می نویسد: «این نوشته ها همگی سودمند نبودند، زیرا حامل اندیشهٔ کسانی بودند که یا اجباراً و یا از سر آگاهی و سیاست و دخیل کردن سلایق شخصی سعی کرده بودند تا با انجام تغییرات در دین باستان، مشترکاتی خلق کنند که بیش از پیش نشان دهندهٔ اصالت و الهی بودن آن باشد تا به پیروان و نومسلمانان بقبولانند در حقیقت دین اسلام پیام آور اصول و دستورات تازه ای نیست؛ و به عبارتی دیگر، هر آنچه در قرآن آمده قبلًا و به شکلی دیگر و گاهی بهتر و کامل تر در اوستا ذکر شده است. در این جا موبدان به شدت احساس کمبود اوستای مکتوب را احساس می کردند و در این راستا فعالیت های خود را آغاز کردند... و امروزه با اتکا به اوستای متأخر نمی توان حتی اساسی ترین اصول دین زرتشت را اثبات کرد» (آصف آگاه، بی تا: ۲۵۷).

ـ دکتر فرهنگ مهر

وی نیز معتقد است، بسیاری از آموزه ها و باورهای موجود در کتب زرتشتیان متأثر از باورهای اسلامی بوده است. او دربارهٔ معجزاتی که در اوستای جدید به زرتشت و سوشیانت نسبت داده می شود، می نویسد: «معجزاتی که در نوشته های پهلوی به اشو زرتشت و یا نجات دهنده های پس از او (سوشیانت) نسبت داده می شود، در گات ها نیست و با خرد هم سازگار نیست» (مهر، ۱۳۷۴: ۱۰۹). وی در حاشیه دینکرد و زات سپرَم که در سدهٔ دهم میلادی نوشته شده است و زراتشت نامه که در سدهٔ سیزدهم و فرکرد نوشتهٔ سدهٔ نوزدهم چیزهایی دربارهٔ معجزه های وابسته به زایش زرتشت و هفت بار دیدار و گفت وگو با اهورامزدا و امشاسپندان آمده، معتقد است که نباید جدی گرفته شوند: «از دیدگاه من، این نوشته ها از سده ها پس از شکست ساسانیان نوشته شده، برای این بوده که در محیطی که دین های ابراهیمی برتری سیاسی داشته اند، دین زرتشتی بتواند با معجزه هایی که در ادیان به پیامبران نسبت داده شده، همسری و برابری کند» (مهر، ۱۳۷۴: ۳۲). وی هم چنین در حاشیهٔ بند ۷۰ـ۷۱ بندهشن که دربارهٔ معاد می گوید: «اورمزد که مردمان را از هیچ به وجود آورد، می تواند چیزی را که قبلًا به وجود آورده دوباره زنده کند» چنین می نویسد: «در این جا تأثیر دین های ابراهیمی را (معاد جسمانی) که در زمان نوشته شدن بندهشن برتری سیاسی داشته اند، می بینیم» (مهر، ۱۳۷۴: ۱۰۹).

و در نهایت باید به این نکتهٔ مهم اشاره کنیم که امثال «شائل شاکت» و «گلدزهیر» نیز که مدعی تأثیرپذیری باورهای شیعی اند، تذکر می دهند که این کلمات صرف، یک نظریه ای است که اثبات آن بسیار دشوار است (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۳۴). شائل

شاکت در انتهای کتاب خود تصریح می کند: «صحبت از این که کدام یک بر دیگری تأثیر داشته اند، چندان آسان نیست و به ندرت می توانیم با قاطعیت اثبات کنیم که کدام مفهوم ویژه، در یکی از فرهنگ ها ریشه داشته و به بقیه راه یافته است. در بیشتر موارد چاره ای نداریم، جز آن که به نظریه پردازی روی آوریم» (شاکد، ۱۳۸۱: ۳۴۵).

با توجه به نکات یادشده و این که باور منجی موعود به هیچ عنوان در گات ها و کلمات اشو زرتشت به صورت مدون و دقیق مطرح نشده (رضی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۶) و این که آنچه در میراث زرتشتیان از منجی یافت می شود مربوط به متون متأخر و اوستای جدید است، می توان با قاطعیت بر اصالت این باور اسلامی پافشاری کرد و مدعی شد: بر فرض که اصل وجود منجی را در میراث کهن ایران باستان بپذیریم، باز مدعی می شویم که بسیاری از جزئیات در مسئله سوشیانت ناشی از تأثیراتی است که از باورهای اسلامی به باورهای زرتشتی راه یافته اند.

ص: ۳۸

نتیجه گیری

اشاره

آنچه از ادعای برخی مستشرقان مبنی بر تأثیرپذیری آموزهٔ «مهدویت» در اسلام و به خصوص در شیعهٔ امامیه از باور «سوشیانت» در عقاید ایرانیان باستان به جهت سبقت و پیشینهٔ تاریخی این باور در منابع ایرانی زرتشتی مطرح شده است، مردود است؛ چراکه:

اولاً

در صورتی که آیین زرتشت را یک آیین الهی بدانیم، تشابه در آموزه های ادیان الهی به جهت اتحاد آبشخور آن ها، امری کاملاً ـ طبیعی و شایع است که نمونه هایی از اعتقاد به موجودات فرامادی همچون فرشتگان، معراج پیامبران، برزخ و... را از نمونه های این اشتراکات می توان نام برد.

ثانیاً

واژهٔ «سوشیانت» در منابع ایرانی زرتشتی به دو مفهوم به کار رفته است که بر یک وجه آن به معنای «منجی موعود» است و بر وجه دیگر، معنایی عام و به معنای «مطلق سودرسان» است؛ که در اوستای کهن (گات ها) و کلمات اشو زرتشت به هیچ عنوان به معنای خاص خود استعمال نشده است.

ص:۳۹

ثالثاً

بین «سوشیانت» به معنای خاص نیز با آموزهٔ «مهدی»، تفاوتی ماهوی در کار است، زیرا سوشیانت در باور زرتشتیان تنها کارکرد منجی گری در آخرالزمان دارد، برخلاف مهدی در باور مسلمانان ــ به ویژه شیعیان ــ که علاوه بر منجی گری، کارکردهای مهم دیگری همچون: حجت الهی بر خلق، واسطه گری میان زمین و آسمان و... دارد. هم چنین ایرانیان زرتشتی معتقد به سه منجی اند، در حالی که مسلمانان و شیعیان تنها منتظر یک منجی هستند.

رابعاً

هیچ یک از متون ایرانی زرتشتی دارای چنان اعتباری نیستند که عقیده ای را توسط آن ها به صورت جازم به دین زرتشت استناد داده و سپس مدعی تأثیرگذاری آن آموزه بر باورهای مشابه متأخر کرد.

خامساً

با توجه به شواهد و قرائن فراوانی که در دست است، بسیاری از منابع مکتوب ایرانی زرتشتی که این باور در آن ها موج می زند، در سال ها پس از فتح ایران و تسلط و سیطرهٔ کامل اسلام بر مجامع ایرانی در قرن سوم به بعد به جهت اغراضی بازبینی و دوباره به تحریر درآمده اند؛ و لذا شاهد نفوذ بسیاری از باورها و آموزه های اسلامی همچون منجی باوری و جزئیات آن در این مکتوبات هستیم.

در نهایت مدعی می شویم در صورتی که اصل دیانت زرتشتی را دینی الهی بینداریم و «موعودباوری» را از آموزه های وحیانی بدانیم، چاره ای جز آن نداریم که این باور را در بسیاری از جزئیات و ویژگی ها متأثر از باور «مهدی» در منابع اسلامی بدانیم.

منابع

۱.ابن أبی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۲.ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح: علی اکبر غفاری، چاپ اول، انتشارات اسلامیه.

۳.اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱)، کشف الغمه فی معرفه الأئمه، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، انتشارات بنی هاشمی تبریز.

۴.امین مصری، احمد، (۱۳۱۵)، پرتو اسلام، ترجمه: ضحی الاسلام. مترجم عباس خلیلی، چاپ اول، انتشارات مجلس.

۵.آرتور، کریستین سن، (۱۳۷۴)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه: رشید یاسمی، چاپ نهم، انتشارات دنیای کتاب.

۶.آصف آگاه، سیدحسن، (۱۳۸۷)، سوشیانت منجی ایرانویچ، چاپ اول، انتشارات آینده روشن.

۷.اندلسی، ابن حزم، (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و النحل، چاپ اول، بیروت، انتشارات دار الکتب العلمیه.

۸.بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، انتشارات مؤسسه بعثۀ.

۹.بویس، مری، (۱۳۹۳)، تاریخ کیش زرشت، ترجمه: همایون صنعتی زاده، تهران، گستره.

۱۰.بهزادی، رقیه، (۱۳۶۸)، بندهش هندی متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی)، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۱.بی ناس، جان، (۱۳۸۳)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه: علی اصغر حکمت، چاپ چهاردهم، انتشارات علمی ـ فرهنگی.

۱۲.پورداود، ابراهیم، (۱۳۹۳)، کهن ترین کتاب آسمانی در زمان ایران باستان، تهران، چاپ دهم، انتشارات دنیای کتاب،

۱۳.ـــــــــــــــــ، (۱۳۷۸)، یادداشت های گات ها، تهران، چاپ اول، انتشارات اساطیر.

۱۴.دارمستتر، (۱۳۱۷ق)، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، ترجمه: محسن جهان سوز، تهران، چاپ رنگین.

۱۵.راشد محصل، محمدتقی، (۱۳۷۴)، نجات بخشی در ادیان، چاپ اول، انتشارت منیر.

۱۶.راوندی، مرتضی، (۱۳۸۲)، تاریخ اجتماعی ایران، چاپ دوم، انتشارات نگاه.

۱۷.رضایی باغ بیدی، حسن، (۱۳۷۷)، «سوشیانت در اوستا»، مقالات و بررسی ها، شماره زمستان ۱۳۷۷.

۱۸.رضی، شریف، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح: محمد بن حسین للصبحی صالح، قم، هجرت.

۱۹.رضی، هاشم، (۱۳۸۹)، سوشیانت موعود مزدیسنان زرتشتی، تهران، بهجت.

۲۰.ـــــــــــــــ، (۱۳۷۸)، اوستا؛ کهن ترین گنجینه مکتوب ایران باستان، تهران، بهجت.

۲۱.ـــــــــــــــ، (۱۳۸۴)، متون شرقی و سنتی زرتشتی، تهران، بهجت، چاپ اول.

۲۲.زنر، ارسی، (۱۳۸۴)، طلوع و غروب زرتشتی گری، ترجمه: تیمور قادری، تهران، چاپ سوم، انتشارت امیرکبیر.

۲۳.سجستانی، ابی داوود، (۱۴۱۰ق)، سنن ابی داوود، بیروت، دار الفکر.

۲۴.شاکد، شائول، (۱۳۸۱)، از ایران زرتشتی تا اسلام، ترجمه: مرتضی ثاقب فر، چاپ اول، انتشارت ققنوس.

۲۵.شاکری زواردهی، روح الله، (۱۳۹۱)، منجی در ادیان، قم، انتشارات فرهنگی حضرت مهدی موعود عج الله تعالی فرجه .

۲۶.طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ق)، کتاب الغیبة للحجة، تصحیح: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، چاپ اول، دار المعارف الإسلامیه.

۲۷.عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، بیروت، اعلمی.

۲۸.عمیدی، سیدثامر هاشم، (۱۳۷۹)، در انتظار ققنوس، مترجم: مهدی علیزاد، قم، چاپ اول، مؤسسه آموزشی _ پژوهشی امام خمینی(ره).

۲۹.فتلاوی، مهدی، (۲۰۰۱)، مع المهدی المنتظر فی دراسة مقارنة بین الفکر الشیعی و السنی، بیروت، دار الاسلامیه.

ص: ۴۱

۳۰.قدیانی، عباس، (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع تاریخ ایران، تهران، ارون.

۳۱.قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر قمی، تصحیح: موسوی جزایری، قم، چاپ اول، انتشارات دار الکتاب.

۳۲.کشمیری فانی، ملامحسن، (۱۳۶۱)، دبستان المذاهب، پژوهش: علی اصغر مصطفوی، تهران، ندا، چاپ اول.

۳۳.کرستین سن، آرتور، (۱۳۸۶)، ایرانیان در زمان ساسانیان، ترجمه: رشید یاسمی، چاپ اول، انتشارات دنیای کتاب.

۳۴.کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ اول، انتشارات دار الکتب الإسلامیه.

۳۵.گلدزهیر، ایجانس، (۲۱۱۳)، العقیدهٔ و الشریعهٔ فی الاسلام، مصر، میراث دار الترجمه

۳۶.گنجی شافعی، حافظ محمد بن یوسف، (۱۳۶۲)، البیان فی اخبار صاحب الزمان، انتشارت دار احیاء تراث اهل البیت.

۳۷.گواهی، عبدالرحیم، (۱۳۸۴)، جهان مذهبی ادیان در جوامع امروز، چاپ سوم، فرهنگ اسلامی.

۳۸.متوسلیان، مهدی، (۱۳۷۵)، سوشیانت ها یا موعودان نجات بخش دین زرتشت، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

۳۹.مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار لدرر اخبار الائمه، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۴۰.________________، (۱۳۸۴)، مهدی موعود (ترجمه جلد ۵۱ بحارالأنوار)، ترجمه: دوانی علی، چاپ سی و دوم ، انتشارت اسلامیه.

۴۱.مصطفوی، علی اصغر، (۱۳۶۱)، سوشیانت یا سیر اندیشه ایرانیان درباره موعود آخرالزمان، تهران، ندا.

۴۲.________________، (۱۳۸۱)، اسطوره سوشیانت، تهران، فرهنگ دهخدا.

۴۳.ابن أبی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله،(۱۴۰۴) شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۴۴.مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، تصحیح: مؤسسه آل البیت، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۵.ملایری، مهدی، (۱۳۷۹)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، چاپ اول، انتشارت توس.

۴۶.منتظر، حسین، (۱۴۰۳ق)، ذهنیت مستشرقین و اصالت مهدویت، تهران، آفاق.

۴۷.موسوی گیلانی، سیدرضی، (۱۳۹۰)، مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی، چاپ سوم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی علیه السلام .

۴۸.مهر، فرهنگ، (۱۳۷۴)، دیدی نو از دینی کهن، تهران، جامی، چاپ اول.

۴۹.میردهقان، سیدفضل الله، تطبیق دو موعود در اسلام و زرتشت، کمیته علمی همایش بین المللی دکترین مهدویت.

۵۰.مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۵۱.نعمانی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۹ق)، الغیبه للنعمانی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، انتشارت صدوق.

۵۲.نوشیروان، دار بار بهمن، (۱۹۰۹)، صد در نثر و صد در بندهشن، بمبئی.

۵۳.هاشمی شهیدی، اسدالله، (۱۳۹۲)، ظهور حضرت مهدی علیه السلام از دیدگاه اسلام، مذاهب و ملل جهان، قم، چاپ پنجم، انتشارت مسجد جمکران.

۵۴.هدایت، صادق، (۱۳۸۴)، زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان، انتشارت گهبد.

۵۵.هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم، چاپ اول، انتشارت الهادی.

۵۶.عهد عتیق، (۱۳۵۶) مترجم فاضل خان همدانی

۵۷.هینلز، جان آر، (۱۳۸۶)، فرهنگ ادیان جهان، عسکری پاشایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۵۸.یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر در ادبیات فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.

۵۹.یارشاطر، احسان، (۱۳۸۱)، حضور ایرانی در جهان اسلام، مترجم؛ مجلسی فریدون، انتشارت مروارید.

۶۰.نظری، محمدرضا، (بی تا)، «مقاله ای پیرامون دینکرد»، (بی جا).

۶۱.نگهبان، حمیدرضا، (بی تا)، «واکاوی اسطوره ضحاک»، فصل نامه ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد.

۶۲.حیدری، حسین و محمد آقاجانی، (۱۳۹۱)، «اوصاف و یاری گران خداوند در اوستا و عهد عتیق»، ادیان و عرفان، شماره نهم

۶۳.اقبال لاهوری، محمد، (بی تا)، «تأثیر بینش زرتشت بر فرهنگ بشری در نگاه اندیشمندان جهان».

۶۴.مردانی نوکده، محمدحسین، «مصلح موعود در اقوام و ملل جهان»، موعود، شماره ۷۹.

بررسی و تقویت نقدهای «محمد بن علوی مالکی» بر «محمد بن صالح عثیمین» دربارهٔ توسل / میثم دوست محمدی ، محمد رضا کریمی والا

اشاره

میثم دوست محمدی (۱)

محمدرضا کریمی والا (۲)

تاریخ دریافت: ۲۰/۱۲/۱۳۹۴

تاریخ تأیید: ۲۴/۰۳/۱۳۹۵

چکیده

استدلال های وهابیت دربارهٔ «توسل» تا چه میزان با مواضع متفکران اهل سنت تطابق دارد؟ نگارندهٔ مقاله برای پاسخ به این پرسش، به بررسی دیدگاه های «محمد بن علوی مالکی» و «محمد بن صالح عثیمین» از علمای اهل سنت پرداخته و روشن می کند که استدلال وهابیت در این باره پذیرفته نیست. در استدلال های محمد بن علوی مالکی که با استناد به متون روایی، به وضوح ثابت می کند توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و صالحان گذشته، عملی در راستای اعتقاد به توحید خداست، نقاط ضعفی وجود دارد که برطرف کردن و تقویت آن ها موجب ارائه نقدی مستحکم و همه جانبه بر انگاره های ابن عثیمین و دیگر علمای وهابیت می گردد. دیدگاه مالکی در مسئله توسل تا حد زیادی مطابق با نگرش امامیه بوده و به صحتِ توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و صالحان گذشته معتقد است.

واژگان کلیدی

توسل، وهابیت، توحید، محمد بن علوی مالکی، محمد بن صالح عثیمین.

ص: ۴۵

۱- دانش آموخته حوزه علمیه قم، و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه تهران پردیس فارابی (mdoostmdoost@gmail.com)

۲- استادیار گروه معارف، دانشگاه قم (r.karimivala@qom.ac.ir)

مقدمه

در تفکر وهابیت برخی اعمال مسلمانان که خاستگاه آن در متون دینی است، از مصادیق شرک به خدا به شمار می آید. وهابیان به تبعیت از محمد بن عبدالوهاب و ابن تیمیه، به مخالفت با برخی از انواع «توسل» پرداخته و آن ها را موجب شرک دانستند. پیش از ظهور افکار ابن تیمیه، اختلافاتی بین مسلمانان در مسئله توسل و زیارت قبور و سازگاری آن با اعتقاد به توحید افعالی و عبادی خداوند وجود داشت. برخی از حنابله مانند حسن بن علی بربهاری (م. ۳۲۹ق) و یارانش، زیارت قبور و توسل به مردگان را بدعت و شرک می دانستند و بر این اساس، تعداد بسیاری را به خاک و خون کشیدند! هرچند بربهاری و یارانش فتنه های بسیاری کردند، اما اعتقادات انحرافی آن ها در قالب مکتبی منسجم تدوین نشد؛ لذا می توان گفت ابن تیمیه، نخستین نظریه پردازی است که این افکار و اعتقادات را به شکل علمی منظم و منسجم کرد و پایه گذار اعتقادی سلفی- گری گردید (نبی نژاد، ۱۳۹۰، ۴۱_۶۲).

در عصر حاضر، خطر تشکیل گروه های سلفی تکفیری در مناطق اسلامی و کشتار مسلمانان به بهانهٔ مبارزه با مظاهر شرک، بر کسی پوشیده نیست. در دیدگاه آن ها، توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و اولیای الهی گذشته، از مصادیق بارز شرک به خداوند است و بر این اساس، افراد بی شماری از مسلمانان را کشتند و موجب تخریب چهرهٔ رحمانی اسلام در افکار عمومی جهان شده اند. بنابراین لازم است دیدگاه وهابیت دربارهٔ «توسل» از منظر مذاهب اسلامی مورد نقد قرار گیرد تا ضمن ردّ تفکر وهابیت از نگاه علمای جهان اسلام، جایگاه توسل در اندیشهٔ اسلامی تبیین شود. اثبات یکسانی دیدگاه علمای اسلام در مسئله توسل می تواند به زمینه سازی وحدت مذاهب اسلامی کمک کند.

به عقیدهٔ وهابیت، «توسل» به دو دسته تقسیم می شود:

دستهٔ اول: توسل های مشروع که یا در قرآن به آن اشاره شده و یا در سنت صحیح، دلیلی بر آن وجود داشته باشد. این توسل ها عبارتند از: توسل به اسما، صفات و افعال الهی، توسل به ایمان به خدا و اعمال صالح، توسل به دعای صالحانِ در قید حیات، توسل به حبّ پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و تبعیت از او، و توسل به حال اضطرار و شدت حاجت مندی خود.

دستهٔ دوم: توسل های غیرمشروع و مشرکانه که برخی از آن ها فاقد دلیل معتبر از متون دینی هستند و برخی دیگر مورد نهی شارع قرار گرفته اند. این توسل ها عبارتند از: توسل به

بت ها، توسل به ذات و وجود مخلوق، توسل به جاه و حقّ مخلوق، توسل به دعای اموات، و درخواست از خدا همراه با قسم دادن به مخلوق.

وهابیت تنها دستهٔ نخست را جایز دانسته و چنین توسل هایی را در مسیر اعتقاد به توحید خداوند می داند و دستهٔ دوم را برخلاف معارف اسلامی دانسته، تا جایی که آن را موجب شرک به خداوند می داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق: ۸۹؛ ابن تیمیه، بی تا: ۲۵؛ ابن عثیمین، ۱۴۱۶ق، جلسه۲؛ ابن عثیمین، ۲۰۱۰، ۱۲ : ۳۷۱؛ الدرویش، بی تا، ۱ : ۴۹۹_۵۳۰؛ ابن باز و دیگران، ۱۴۱۹ق: ۲۲۵).

«محمد بن صالح عثیمین» (۱)از بزرگان وهابیت و عضو سابق هیئت کبار علمای عربستان سعودی و یکی از مدافعان اصلی وهابیت در مسئله توسل است. «محمد بن علوی مالکی» (۲)نیز یکی از علمای اهل سنت در عربستان سعودی با تمایلات صوفیانه است که موجب شده او یکی از منتقدان وهابیت گردد. وی ضمن نقد دیدگاه علمای وهابیت، به تبیین توسل در اندیشهٔ اسلامی پرداخته است. در این نوشتار، پرسش اصلی این است که: آیا نقدهای محمد بن علوی مالکی بر دیدگاه محمد بن صالح عثیمین در مسئله توسل به دعای مردگان، پاسخی کامل و همه جانبه است یا خیر؟ به نظر می رسد، نقدهای مالکی کامل نیست و نقاط ضعفی دارد که در نوشتار پیش رو ضمن تبیین آن ها، راه حل های مناسبی جهت رفع و تقویت آن ها ارائه می شود تا بتواند پاسخ کاملی به انگاره های ابن عثیمین باشد.

۱. محمد بن صالح عثیمین و توسل به دعای پیامبر و صالحان

اشاره

محمد بن صالح عثیمین معتقد است، هنگامی که شخص صالحی در قید حیات باشد می توان به دعای او توسل جست، همان گونه که صحابه نزد پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم رفته و برای رفع گرفتاری

۱- محمد بن صالح عثیمین نزد اساتیدی مانند: عبدالرحمن بن ناصر سعدی، عبدالعزیز بن باز و محمد الامین شنقیطی به تحصیل پرداخت. او تألیفات بسیاری در شرح آرا و کتاب های ابن تیمیه و محمد بن عبد الوهاب دارد. او رئیس گروه عقاید دانشگاه اسلامی محمد بن سعود قصیم بود و به دلیل خدمات بسیارش در جهت نشر افکار سلفیه وهابی، جایزه جهانی ملک فیصل در سال ۱۴۱۴ قمری به وی تعلق گرفت. او مورد تأیید علمای وهابیت و دارای جایگاه علمی در تبیین آرای وهابیت است (ر.ک: ولید بن احمد، ۱۴۲۲ق: ۴۸ و ۷۶_۹۶ و ۱۷۱؛ المری، بی¬تا: ۴۰۵_۴۴۵).

۲- . محمد بن علوی مالکی (م. ۱۴۲۵ق) تحصیلات خود را در دانشکده اصول الدین دانشگاه الازهر مصر گذراند. وی برای یادگیری علوم اسلامی به کشورهای متعددی سفر کرد و نزد بسیاری به کسب علم پرداخت. مالکی بر علم حدیث تسلط فراوان داشت تا جایی که به «محدث الحرمین» شهرت یافت و در دانشگاه ام¬القری مکه، صاحب کرسی تدریس بود و سال های متعددی در مسجد الحرام به تدریس معارف اسلامی می¬پرداخت. مالکی کتاب های بسیاری در علوم اسلامی و مباحث

حدیثی و عقیدتی تألیف کرد و بر خطر تفکر سلفی وهابیت گوشزد می¬نمود (ر.ک: مبهوتی، ۱۳۸۵: ۱۴۹_۱۷۴).

و مشکلات خود طلب دعا می کردند. به عقیدهٔ ابن عثیمین، توسل به دعای صالحان فقط در زمان حیاتشان جایز است و پس از رحلتشان نمی توان به آن ها متوسل شد، زیرا هیچ دلیل عقلی و نقلی برای صحت چنین توسلی وجود ندارد و صحابه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در هیچ موردی به آن حضرت توسل نکردند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۳۹). به عقیدهٔ وی، در منابع روایی هیچ روایت معتبری مبنی بر مشروعیت این گونه توسل و ترغیب به آن وجود ندارد. ابن عثیمین معتقد است، توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و صالحان پس از رحلتشان، بر خلاف اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند و موجب شرک است (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۱۷: ۳۳۲).

۱_۱. مستندات روایی

وی می گوید: صحابه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به اشخاص صالح مراجعه می کردند و به دعای آن ها متوسل می شدند. روایتی که ابن عثیمین در موارد متعددی برای اثبات ادعای خود به آن استناد نموده، روایت توسل خلیفهٔ دوم به عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم ، برای بارش باران است: «انس بن مالك می گوید: هنگامی که خشک سالی می شد، عمر به عباس بن عبدالمطلب متوسل می شد و طلب باران می کرد و می گفت: خدایا! ما تا هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم زنده بود، به او متوسل می شدیم و اکنون به عموی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم متوسل می شویم. پس باران نازل فرما!» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۷).

محمد بن صالح عثیمین مدعی است همهٔ اشخاص، حتی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم هنگامی که از دنیا

می روند، ارتباطشان با اهل دنیا قطع می شود و صدای آن ها را نمی شنوند؛ هم چنین پروندهٔ اعمالشان بسته می شود و نمی توانند نفعی به دیگران برسانند. وی روایت توسل عمر بن خطاب به عباس را نیز در همین راستا می داند و معتقد است، اگر توسل به دعای اموات صحیح بود، حتماً خلیفهٔ دوم و دیگر صحابه، به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم متوسل می شدند. بنابراین، صحابه نیز ارتباط با پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و توسل به او را مختص زمان حیات آن حضرت می دانستند، چراکه پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم فرمودند: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ» (نیشابوری، بی تا، ۳: ۱۲۵۵). وی می گوید: بر اساس این روایت، هیچ انسانی پس از مرگش نمی تواند برای دیگران یا برای خودش دعا و استغفار کند و پیامبران نیز از این قاعده خارج نیستند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۴۵).

از دیدگاه ابن عثیمین، در توسل باید وسیله ای که به آن توسل می شود، مورد تأیید اسلام باشد، و هیچ روایت معتبری وجود ندارد که ثابت کند صحابه پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم برای رفع

حوایج خود به دعای آن حضرت متوسل شدند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۳۹). او می گوید: کسانی که به مردگان توسل می کننـد و چنین توسـلی را جـایز می داننـد به مقتضـای آیه: «أَمْ لَهُمْ شُـرَكاءُ شَـرَعُوا لَهُمْ مِنَ الـدِّينِ ما لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَ لَوْ لا كَلِمَةُ الْفَصْـلِ لَقُضِـیَ بَيْنَهُمْ وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَـذابٌ أَلِيمٌ» (شوری: ۲۱)، در واقع چیزی را کـه جزء دین اسـلام نیست و خـدا به آن فرمان نداده، مشروع دانسته و به خدا شرک ورزیده اند (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۳۹).

۱_۲. ابن عثیمین و تبیین آیهٔ ۶۴ سورهٔ نساء در جهت تقویت دیدگاه خود

ابن عثیمین توسـل به دعـای پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم را مختص زمان حیات آن حضـرت می دانـد و آیه: «وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَـهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً» (نساء: ۶۴) را به گونه ای تبیین می کند که هیچ تنافی و منعی با دیدگاه او در مسئله توسل نداشته باشد. او معتقد است، این آیه توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را مختص زمـان حیـات آن حضـرت می دانـد، زیرا در این آیه توسـل همراه بـا ظرف زمان ماضـی آمـده است؛ «إذ ظلموا أنفسهم» که

«إذ» مختص زمان ماضـی است. هم چنین با توجه به سیاق آیات، این آیه مربوط به عدهٔ خاصی در زمان پیامبر صلی الله علیه و اله و سـلم است که به غیر خـدا و پیـامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم پنـاه برده بودنـد. ابن عثیمین مـدعی است که اگر خـدا می خواست توسل به دعای پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم در زمان آینده و پس از رحلت آن حضـرت را بیان کند، باید از لفظ «إذا» که ظرف زمـان مسـتقبل است، استفاده می کرد. با توجه به این که صـحابه نیز پس از رحلت پیامبر صـلی الله علیه و اله و سلم به دعای آن حضرت متوسل نشدند، نیز فهم مسلمانان از این آیه مشخص می شود (ابن عثیمین، ۱۴۱۳ق، ۲: ۳۴۳_۳۴۵).

۲. محمد بن علوی مالکی و نقد عثیمین

اشاره

مالکی این ادعای ابن عثیمین و علمای وهابیت را مورد نقـد قرار داد و می گوید: بر اساس روایات معتبر، توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سـلم علاوه بر زمان حیاتشان، پیش از خلقت آن حضـرت و پس از رحلتشان نیز جایز و در میان صـحابه و تابعان متـداول بوده است (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۳۱_۱۳۲). او روایـات مختلفی را برای اثبـات دیـدگاه خود مطرح کرده و معتقد است، این روایات از اعتبار لازم جهت استناد و استدلال برخوردار است.

۲_۱. مستندات روایی

۱. روایت عبدالرحمن بن زید بن اَسلم

عبـدالرحمن بن زید بن اَسـلم روایت کرده است: قَالَ رَسُولُ اللهِ صـلی الله علیه و اله و سـلم: «لَمَّا اقْتَرَفَ آدَمُ الْخَطِیئَهَ قَالَ: یَا رَبِّ أَسْأَلُکَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ لَمَا غَفَرْتَ لِی» (بیهقی، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۸۸). مالکی می گوید: علمای رجال و حدیث اهل سنت، این روایت را معتبر دانسـته اند؛ حاکم نیشابوری آن را صحیح می داند (نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۲: ۶۷۲) و سیوطی در چند کتاب خود آن را نقـل کرده و بـا توجه به شواهـد دیگری آن را صـحیح دانسـته است (سـیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۵۸؛ سـیوطی، بی تـا (ب)، ۱: ۱۲). مالکی می گوید: بیهقی این روایت را در کتاب دلائل النبوه نقل می کند و همان گونه که در مقدمهٔ این کتاب تصـریح کرده، احـادیث موضـوع و جعلی را در ایـن کتـاب نیـاورده اسـت (بیهقی، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۸۸). احمد بن محمد قسـطلانی (قسـطلانی، ۱۴۲۵ق، ۳: ۶۰۵) و زرقانی (زرقانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۲۰) نیز این روایت را صحیح دانسته اند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۱_۱۲۳).

مـالکی در ادامهٔ گفتـار خود، در پاسـخ به کسانی که این روایت را ضـعیف و جعلی دانسـتند، می-گویـد: شواهـد بسـیاری بر صحت صـدور مضـمون این روایت وجود دارد. او معتقـد است، حـتی ابن تیمیه نیز مضـمون روایت عبـدالرحمن را بـا توجه به روایت معتبر دیگری پذیرفته است. مالکی می گوید: ابن تیمیه هرچند در ابتدا روایت عبدالرحمن بن زید را جعلی دانست (ابن تیمیه،

۱۴۲۲ق: ۱۸۰_۱۸۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۷ق: ۱۳۷)، اما پس از گذشت مدتی و یافتن روایات دیگری با این مضمون، معتقد به صحت صدور روایت عبدالرحمن شد. ابن تیمیه در کتاب مجموع الفتاوی در کنار نقل روایت عبدالرحمن بن زید، روایت دیگری را نقل می کند: «مسیره می گوید پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم فرمود: هنگامی که شیطان، آدم و حوا را فریب داد، آن ها توبه کرده و به اسم من توسل کردند» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۲: ۱۵۰). سپس ابن تیمیه می گوید: این روایت، تأییدی برای روایت عبدالرحمن بن زید است و این دو روایت می توانند به منزلهٔ تفسیری برای روایات صحیح چگونگی خلقت و آفرینش انسان باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ ق، ۲ : ۱۵۱). مالکی معتقد است، این سخن ابن تیمیه نشان دهندهٔ پذیرش اعتبار روایت عبدالرحمن بن زید در نزد وی است، چراکه نزد محدثان، روایت جعلی نمی تواند مفسر روایات صحیح باشد و از هیچ ارزش و اعتباری برخوردار نیست (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۴).

مالکی روایت دیگری را برای تأیید مضمون روایت عبدالرحمن می آورد. امام باقر علیه السلام در این روایت می-فرمایند: «هنگامی که حضرت آدم علیه السلام مرتکب آن خطا شد، جبرئیل به او دعایی را آموزش داد که در آن به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم متوسل شد و خداوند او را بخشید» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۰). مالکی معتقد است، با توجه به این دو شاهد بر روایت عبدالرحمن بن زید و هم چنین نقل آن توسط علمای رجال و حدیث، این روایت معتبر است (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۹).

۲. عثمان بن حنیف و راهنمایی فرد محتاج

مالکی برای اثبات جواز توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلت آن حضرت، به قضیهٔ «عثمان بن حنیف» و راهنمایی شخص گرفتار استناد می کند: عثمان بن حنیف می گوید: «شخصی از عثمان، خلیفهٔ سوم، درخواستی داشت، اما وی اعتنایی به او نمی کرد. آن مرد به نزد من آمد و شِکوه کرد. به او گفتم: وضو بگیر و به مسجد برو و دو رکعت نماز بخوان، و دعایی را برای توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم به او یاد دادم تا بخواند. آن مرد این اعمال را انجام داد و نزد خلیفه رفت و با درخواستش موافقت کرد» (ابونعیم، ۱۴۱۹ق، ۴: ۱۹۵۹).

مالکی این روایت را صحیح می داند و آن را از طبرانی نقل می کند (طبرانی، ۱۴۳۰ق: ۳۲۰؛ طبرانی، بی تا، ۹: ۳۰). وی از منذری نقل می کند که طبرانی پس از نقل این روایت و همهٔ سندهای آن، تصریح می کند این روایت صحیح است (منذری، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۷۳). مالکی می-گوید: ابوعبدالله مقدسی و طبرانی این روایت را صحیح دانسته اند و منذری و نورالدین هیثمی (هیثمی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۲۷۹) نیز نظر آن ها را بدون هیچ نقدی نقل می کنند که نشان از اعتبار این روایت نزد آن ها دارد. مالکی معتقد است، ابن تیمیه نیز صحت آن را پذیرفته است (ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق: ۲۱۲_۲۱۳)، چراکه ابن تیمیه پس از نقل این روایت و دیدگاه طبرانی و مقدسی ذیل آن، هیچ نقدی بر دیدگاه آن ها وارد نمی کند و به تبیین مضمون روایت می-پردازد که نشان از پذیرش این روایت نزد وی دارد (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۳۱_۱۳۴).

۳. توسل به پیامبر ﷺ با راهنمایی عایشه

مالکی به توسلِ مردم مدینه به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم با راهنمایی عایشه استناد می کند. مردم مدینه دچار قحطی شدیدی شدند و به عایشه مراجعه کردند. عایشه آن ها را به سمت قبر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم راهنمایی کرد تا به گونهٔ

خاصی به آن حضرت متوسل شوند. مالکی این قضیه را از سنن دارمی

ص: ۵۳

نقل می کند (دارمی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۲۷) و می گوید: سند آن معتبر و مورد پذیرش علماست. دارمی این قضیه را با چهار واسطه نقل می-کند: «حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَالِكٍ النُّكْرِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو الْجَوْزَاءِ أَوْسُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ.» مالکی می گوید: همهٔ راویان این حدیث، ثقه و مورد اعتمادند. وی می گوید: ابونعمان، همان «محمد بن فضل» و ملقب به «عارم» است. وی از شیوخ بخاری است که ابن حجر عسقلانی او را ثقه می داند و می گوید: او در آخر عمرش تغییری در عقلش ایجاد شد و دچار مشکل ذهنی گردید (عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۵۰۲). مالکی می گوید: این مشکل عقلی وی، مانعی برای قبول این روایت نیست و بخاری بیش از صد روایت از او در صحیح خود نقل کرده است. هم چنین دارقطنی نیز می گوید: پس از این که ابونعمان مشکل ذهنی پیدا کرد، هیچ روایتی از وی نقل نشد و این روایات پیش از مریضی او نقل شده است (مسلمی، ۲۰۰۱، ۲: ۶۱۴). ابن حبان می گوید: ابونعمان از اشخاص ضعیفی، روایاتی با مضامین مخالف با آنچه راویان ثقه نقل کرده اند، نقل کرده است (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ۲: ۲۹۴)؛ اما ذهبی این نظر را نمی پذیرد و می گوید: چنین ادعایی صحیح نیست و ابن حبان نتوانسته است چنین حدیثی از ابونعمان برای اثبات مدعای خود پیدا کند (ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۴: ۸).

اما «سعید بن زید» و «عمرو بن مالک نکری»، دو راوی دیگر این حدیث، نیز ثقه و مورد اعتمادند. ابن حجر عسقلانی دربارهٔ این دو راوی می گوید: «صدوق له أوهام» (عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۲۳۶ و ۴۲۶) و این عبارت، همان گونه که سیوطی در کتاب خود می گوید، از عبارات توثیق و تعدیل راوی به حساب می آید (سیوطی، بی تا (الف)، ۱: ۴۰۷). «ابوجوزاء»، راوی دیگر این روایت، همان «أوس بن عبدالله ربعی» است که وی ثقه و از راویان صحیح بخاری و مسلم است. مالکی معتقد است، سند این روایت معتبر است و بسیاری از علما، روایاتی با چنین سندی و حتی ضعیف تر از آن را پذیرفته و به آن ها استشهاد کرده اند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۴۸_۱۴۹).

۴. توسل اهل مدینه به پیامبر در دورهٔ خلافت خلیفهٔ دوم

مالکی به توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در کنار قبر ایشان در زمان خلیفهٔ دوم اشاره می کند. مردم مدینه دچار قحطی شدند. شخصی به کنار قبر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم آمد و گفت: «یا رسول الله! از خدا طلب باران کن که مردم از این قحطی هلاک شدند.» سپس وی در خواب، آن حضرت را دید که فرمود: «همانا به زودی سیراب می شوید.» مالکی این روایت را با دو سند نقل می کند. سند نخست از بیهقی (بیهقی، ۱۴۰۸ق، ۷: ۴۷) و سند دوم از ابن أبی شیبه است (ابن أبی شیبه،

۱۴۰۹ق، ۶: ۳۵۶) و او هر دو سند را صحیح می داند. مالکی می گوید: ابن حجر عسقلانی نیز سند ابن أبی شیبه را صحیح دانسته است (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۲: ۴۹۵). مالکی می گوید: هیچ یک از علمای رجال و حدیث که این روایت را نقل کردند، چنین توسلی را کفر و گمراهی ندانستند و هیچ اشکالی بر متن این روایت وارد نکردند و ابن حجر عسقلانی نیز سند این روایت را صحیح می داند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۰_۱۵۲). ابن کثیر این روایت را با سند بیهقی نقل می کند و آن را صحیح می داند (دمشقی، ۱۴۱۸ق، ۱۰: ۷۳). ابن أبی خیثمه این روایت را با سند خود نقل

می کند (ابن أبی خیثمه، ۱۴۲۷ق، ۲: ۸۰). ابویعلی خلیلی و ابن عبد البر نیز این روایت را نقل کردند (خلیلی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۱۳؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲ق، ۳: ۱۱۴۹).

۵. توسل مسلمانان در جنگ یمامه

مالکی توسل مسلمانان به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در جنگ یمامه با مسیلمه کذّاب را، دلیل دیگری برای اثبات سیرهٔ صحابه و تابعین بر توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلتش می داند. وی از ابن کثیر نقل می-کند که در این جنگ، شعار مسلمانان «یا محمداه» بود (دمشقی، ۱۴۲۴ق، ۹: ۴۶۹). این عملِ صحابه و تابعین نشان می-دهد آن ها هیچ گاه توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را مختص به زمان حیات دنیوی آن حضرت نمی دانستند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۲).

مالکی به دو مورد دیگر از توسل صحابه به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلت اشاره می کند که موجب تأیید و تقویت حکایت قضایای جنگ یمامه می شوند. او ابتدا به توسل عبدالله بن عمر به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم که ابن تیمیه نیز آن را نقل کرده، اشاره می کند. هیثم بن حنس می گوید: در کنار عبدالله بن عمر بودیم که پایش بی حس شد و نمی توانست حرکت کند. شخصی به او گفت: بهترین شخص نزد خویش را صدا بزن. عبدالله گفت: محمد صلی الله علیه و اله و سلم . پس از این ذکر، پایش خوب شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۷ق: ۹۷). مالکی به دومین واقعه اشاره می کند که مجاهد می گوید: مردی نزد ابن عباس بود که پایش بی حس شد. ابن عباس به او گفت: بهترین شخص نزد خود را یاد کن. او گفت: محمد صلی الله علیه و اله و سلم . در این هنگام پایش سالم شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۷ق: ۹۸). به عقیدهٔ مالکی، این قضایا نیز بیان گر سیرهٔ صحابه بر توسل به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلتش است و چنین توسلی هیچ تنافی ای با اعتقاد به توحید خدا ندارد (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۳).

۶. توسل اعرابی در کنار قبر پیامبر

مالکی توسل شخص اعرابی به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در کنار قبر آن حضرت را نیز بر همین اساس

می داند. محمد بن حرب هلالی می گوید: در کنار قبر پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم بودم که شخصی بادیه نشین

کنار قبر آن حضرت آمد. او خطاب به آن حضرت گفت: در حالی که از خدا مغفرت می خواهم، از تو درخواست دارم برای بخشـشم دعا کنی. محمـد بن حرب می گویـد: در همان جا خوابیدم و در خواب پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم را دیدم که فرمود: «به آن شخص بگو که بخشیده شد.»

مالکی می گویـد: این روایت را بزرگان رجال و حـدیث که مورد اعتماد همگان هسـتند، نقل کرده اند؛ مانند: ابوزکریا نووی (نووی، ۱۴۱۴ق: ۴۵۴)، ابن کثیر (دمشـقی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۳۰۶)، ابومحمـد بن قدامه (مقدسـی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۵۹۹)، ابوالفرج بن قدامه (ابوالفرج، بی تا، ۳: ۴۹۴) و منصور بن یونس بهوتی (بهوتی، بی تا، ۲: ۵۱۶). هم چنین قرطبی نیز در تفسیر خود روایتی مشـابه این روایت نقـل کرده است که پس از گـذشت سه روز از رحلت پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم ، شخصـی اعرابی به کنار قبر آن حضـرت آمـد و به ایشان متوسل شد (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ۵: ۲۶۵) مالکی می گوید: صـرف نظر از صحت یا ضعف سنـد این قضـیه، آیا علمایی که این روایت را نقل کردند کفر و ضـلالت را نقل کردند؟ آیا چیزی را که موجب عبادت قبور و بت پرستی می-شود ترویج کردند؟ اگر این گونه باشد، پس چرا این علما مورد اعتمادند و کتاب های آن ها مورد استناد قرار می گیرد؟ (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۷_۱۵۹).

به نظر می رسـد این سـخن مالکی تام و کامل نیست، چراکه نقل یک روایت توسط محـدثان، تلازمی با اعتقاد آن ها نـدارد و ممکن است هر یک از آن ها، برداشت متفاوتی از روایات داشـته و بر عقیدهٔ خاصی باشند. بنابراین شاید بتوان گفت، بهتر این بود که وی به اعتبارسـنجی سند و مضمون این حکایت می-پرداخت. هم چنین نووی، ابن کثیر، ابومحمد و ابوالفرج بن قدامه، بهوتی و اغلب افرادی که این حکایت را نقل کردند، سندی برای آن ذکر نکردند. عده ای از آن ها این حکایت را به «عتبی»، برخی دیگر به «محمد بن حرب هلالی» و برخی دیگر به «امام علی علیه السـلام » نسبت دادند و سند متصلی برای آن نیاوردند. در این میـان، بیهقی این حکـایت را بـا سـند خـود نقـل کرده است (بیهقی، ۱۴۲۳ق، ۶: ۶۰)، امـا در سـند بیهقی تنها یک نفر شناخته شده است و باقی راویان آن، مجهول و ناشناسند. هم چنین ابن جوزی نیز این حکایت را با سند خود نقل می کند (ابن جوزی، ۱۴۱۵ق: ۴۹۰)، اما بیشتر راویان آن مجهول و ناشـناس هسـتند. از این رو، این سـندها مظلم و ناشناخته بوده و از درجهٔ اعتبار ساقط هسـتند. برخی محققان معاصـر، مانند عبدالقادر ارنؤوط و محمود سعید ممدوح نیز برای این روایت، سند و شواهد معتبری نیافتند و این روایت را نامعتبر می دانند (ممدوح، ۲۰۰۶: ۷۳_۷۷). بنابراین، این حکایت به دلیل فقدان اعتبار لازم نمی تواند مورد استناد قرار گیرد، ولی می توان از آن به عنوان شاهد روایات صحیحه بهره جست.

۲_۲. بررسی و تقویت استدلال محمد بن علوی مالکی

اشاره

برخی محدثان، روایت عبدالرحمن بن زید را صحیح دانستند، اما عدهٔ دیگری از علمای اهل سنت این روایت را ضعیف و غیر قابل استناد می دانند. ذهبی ذیل این روایت، تصحیح حاکم نیشابوری را نمی پذیرد و می گوید: این روایت، جعلی است (ابن ملقن، ۱۴۱۱ق، ۲: ۱۰۶۹). هم چنین ابن تیمیه و ألبانی نیز این روایت را جعلی دانستند (ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق: ۱۸۰_۱۹۰؛ ألبانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۸۸). مشکلِ این روایت وجود «عبدالرحمن بن زید بن اَسلم» در میان راویان آن است. بیشتر علمای رجال و حدیث، او را جزو روایان «ضعیف» برشمرده اند. ذهبی، ابن حجر عسقلانی، احمد بن حنبل، ابن سعد، ابوزرعه، ابن معین، بخاری، ابوجعفر عقیلی، نسائی، جوزجانی و ابن جوزی وی را ضعیف دانسته اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۶۲۸؛ عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ۳۴۰؛ نوری، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۲۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۵: ۴۸۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱ق، ۵: ۲۳۴؛ ابن معین، ۱۳۹۹ق، ۴: ۲۱۷؛ بخاری، ۱۴۲۶ق: ۸۴؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۳۱؛ نسائی، ۱۳۹۶ق: ۶۶؛ جوزجانی، بی تا: ۲۲۴؛ ابن جوزی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۹۵). دارقطنی نیز احادیث عبدالرحمن بن

زیـد را «متروک» می داند (دارقطنی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۱۶۱). ابن حبان می گوید: عبدالرحمن بن زید روایات بسـیاری را تغییر می-داد و برای برخی احـادیث مرسـل، سـندی متصـل می سـاخت و نقـل می-کرد (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ۲: ۵۷). ابن عـدی دیدگاه بسیاری از علمای رجال و حدیث را نقل می-کند که بیشتر آن ها عبدالرحمن بن زید را ضعیف می دانند (ابن عدی، ۱۴۱۸ق، ۵: ۴۴۱).

حاکم نیشابوری در مسـتدرک خود این روایت را صـحیح دانسته است، اما وی در کتاب دیگرش المدخل الی الصحیح به ذکر اسامی راویانی که از نظر وی عـدم عدالتشان ثابت و روایاتشان بی اعتبار است، می پردازد (نیشابوری، ۱۴۰۴ق: ۱۱۴)؛ از جملهٔ این افراد، عبـدالرحمن بن زیـد بن اسـلم است. حاکم نیشابوری می گویـد: عبـدالرحمن از پـدرش احادیث جعلی متعددی نقل کرده و اهل فن می داننـد متهم اصـلی در جعل آن ها، خودِ عبـدالرحمن بن زید است (نیشابوری، ۱۴۰۴ق: ۱۵۴). ملاحظه می شود که تناقضـی میـان این دو کتـاب حـاکم نیشابوری وجود دارد. ابن حجر عسـقلانی در توجیه این تناقض می گویـد: برخی گفتنــد وی مســتدرک را در اواخر عمرش نـوشت، در حـالی کـه در اواخر عمر دچـار غفلـت شــده بـود؛ از ایـن رو، روایت عبـدالرحمن را صـحیح دانست، در حـالی که خـود به عـدم اعتبـار روایـات او تصـریح کرده بـود (عسـقلانی، ۲۰۰۲، ۷: ۲۵۶؛ عسقلانی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۱۸). سـخاوی نیز به چنین مطلبی در توجیه این گونه تنـاقض هـای حـاکم اشـاره می کنـد (سـخاوی، ۱۴۲۴ق، ۱: ۵۴)

بیهقی نیز پس از نقـل این روایت می گویـد: این روایت تنها توسط عبـدالرحمن بن زیـد نقل شـده و او ضـعیف است (بیهقی، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۸۸). گرچه برای این روایت، دو سـند دیگر نیز وجـود دارد (ر.ک: آجری، ۱۴۲۰ق، ۳: ۱۴۱۵؛ طبرانی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۱۸۲)، اما همهٔ این سـندها به عبدالرحمن بن زید می رسد. بنابراین، این روایت از جهت سندی ضعیف است. سزاوار بود که محمد بن علوی مالکی به بررسـی ضعف سند این روایت می پرداخت و به نقل تصحیح حاکم نیشابوری و تأیید چند تن دیگر اکتفا نمی-کرد. اگر روایات معتبری برای تأیید مضـمون روایت عبدالرحمن بن زید وجود داشته باشد، می تواند موجب جبران ضعف سند این روایت شود تا از اعتبار لازم برخوردار شود.

روایت امام باقر علیه السـلام مرسل بوده و برخی حـدیث شـناسان، سـند متصـلی برای آن نیافتند و معتقدند در متن این روایت، غرابتی وجود دارد که شأن امام باقر علیه السلام برتر از آن است (ر.ک: ممدوح، ۲۰۰۶: ۲۴۷).

تنها روایتی که از قوّت و اعتبار سـندی بسـیار خوبی برخوردار است و مضـمون آن تأییدکنندهٔ مضـمون روایت عبدالرحمن بن زید است و می تواند موجب وثوق به مضمون این روایت شود،

روایت «میسره» است. متن و سند این روایت در کلام ابن تیمیه گذشت. این روایت را ابن جوزی در کتاب خود نقل می‌-کند. راویان موجود در سند آن از ثقات و یا صدوق هستند:

۱. محمد بن عمرو بن البختری الرزاز (م. ۳۳۹ق):

علمای رجال و حدیث مانند ذهبی، خطیب بغدادی، حاکم نیشابوری و سمعانی وی را «ثقه ثبت» می دانند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۵: ۳۸۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۲۲۲؛ منصوری، ۱۴۲۸ق: ۴۳۹؛ سمعانی، ۱۴۸۲ق، ۲: ۱۰۸).

۲. احمد بن اسحاق بن صالح، ابوبکر الوزان (م. ۲۸۱ق):

ابن أبی حاتم وی را صدوق می داند (ابن أبی حاتم، ۱۳۷۲ق، ۲: ۴۱). دارقطنی نیز او را معتبر دانسته و وی را در مرتبۀ پایین تر از ثقه می داند (مسلمی و دیگران، ۲۰۰۱، ۱: ۵۳). ذهبی و خطیب بغدادی به نقل نظر ابن أبی حاتم و دارقطنی اکتفا کردند (ذهبی، ۲۰۰۳، ۶: ۶۶۸؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۵: ۴۸). ابن عساکر نیز وی را صادق می داند (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۷۱: ۳۴).

۳. محمد بن صالح:

در مورد او دو احتمال وجود دارد (ر.ک: ممدوح، ۲۰۰۶: ۲۴۹). ممکن است وی «محمد بن صالح ابوبکر الأنماطی»، معروف به «کیلجه» (م. ۲۷۱ق) باشد. ابن حجر عسقلانی، ذهبی، خطیب بغدادی، دارقطنی و نسائی او را توثیق کردند (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۹: ۲۲۶؛ ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۲: ۵۲۴). ممکن است وی «محمد بن صالح واسطی کعب الذراع» (م. ۲۷۶ق) باشد که خطیب بغدادی او را توثیق کرده است (خطیب بغدادی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۳۲). بنابراین هر دو نفر ثقه اند و تفاوتی در اعتبار سند روایت به وجود نمی آید.

۴. محمد بن سنان العوقی (م. ۲۲۳ق):

ابن حجر عسقلانی وی را «ثقه ثبت» می داند (عسقلانی، ۱۴۰۶ق: ۴۸۲). بخاری از او روایت نقل کرده و ابن معین وی را ثقه دانسته و ابوحاتم او را صدوق می داند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۱۰: ۳۸۵).

۵. ابراهیم بن طهمان (م. ۱۶۸ق):

بخاری، نسائی، مسلم، ترمذی و ابن ماجه از او روایت نقل کردند. ذهبی او را ثقه دانسته و می گوید: ابوحاتم، ابوداوود، احمد بن حنبل و علمای دیگری وی را ثقه می دانند (ذهبی، ۱۴۰۵ق، ۷: ۳۷۹؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۱: ۳۸) ابن حجر نیز او را ثقه می داند. (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۱: ۱۳۱).

۶. بدیل بن میسره عقیلی:

بخاری، مسلم، ابن ماجه، نسائی و ابوداوود از او روایت نقل کردند. ابن معین، ابن سعد، نسائی، ابن حبان، عجلی و برخی دیگر او را ثقه می دانند (مزی، ۱۴۰۰ق، ۴: ۳۱؛ عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۱: ۴۲۴).

ص: ۵۲

۷. عبدالله بن شقیق:

بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن ماجه و ابوداوود از او روایت نقل کردند. ابن حنبل، ابن معین، ابوحاتم، ابن خراش، ابی زرعه، عجلی و ذهبی او را ثقه دانستند (مزّی، ۱۴۰۰ق، ۱۵: ۸۹؛ عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۵: ۲۵۳؛ ذهبی، ۱۳۸۲ق، ۲: ۴۳۹).

بنابراین، راویان موجود در سند روایت میسره همه از ثقات هستند و تنها یک نفر غیرثقه وجود دارد که او نیز صدوق است. می توان گفت، این روایت دست کم در رتبهٔ «حسن» قرار دارد و قوی ترین شاهد برای تأیید مضمون روایت عبدالرحمن بن زید است (غماری، ۱۳۷۴: ۱۳۸؛ ممدوح، ۲۰۰۶: ۲۴۷).

۲_۳. نقد برداشت ابن عثیمین از توسل خلیفهٔ دوم به دعای عباس

همان گونه که در توضیح نظر ابن عثیمین بیان شد، او روایت توسل خلیفهٔ دوم به دعای عباس را نشان دهندهٔ سیره صحابه در عدم توسل به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم پس از رحلت آن حضرت دانست. ابن عثیمین معتقد است، اگر توسل به دعای اموات صحیح بود، حتماً خلیفهٔ دوم و دیگر صحابه، به دعای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم متوسل می شدند؛ از این رو معلوم می شود که صحابه نیز ارتباط با پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و توسل به او را مختص زمان حیات آن حضرت می دانستند. اما محمد بن علوی مالکی برداشت ابن عثیمین از این روایت را نمی پذیرد و معتقد است، این حکایت ارتباطی به محل نزاع ندارد و مربوط به مسئله توسل نیست. وی می گوید: از مجموع قرائن موجود در این حکایت، معلوم می‌شود که این قضیه در مورد اقامهٔ نماز استسقا و دعا برای نزول باران است. قحطی شدیدی بود و لازم بود که مسلمانان برای نماز استسقا در بیرون شهر اجتماع کنند. در نماز استسقا لازم است شخصی امام جماعت شود و برای نزول باران نیز دعا کند. نماز استسقا مانند نماز جمعه و خطبه‌های آن و برخی شعائر اسلامی دیگر، نیازمند کسی است که در دار تکلیف باشد تا بتواند امامت آن را بر عهده گیرد و پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم مانند دیگر اهل برزخ، از دار تکلیف خارج شدند و مکلّف نبودند. مالکی بر این باور است که هرچند سزاوار بود خلیفهٔ دوم خود برای نماز استسقا امام جماعت می‌شد، اما او برای احترام به پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم و خاندانش، عموی پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را برای اقامهٔ نماز امام جماعت کرد و از او خواست برای نزول باران دعا کند. مالکی می گوید: معنای سخن عمر که گفت: «اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا و إِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ۴: ۷) این است که: خدایا! ما با خارج شدن پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم از شهر و نماز استسقا خواندن بر مردم و دعای بر آن ها، به تو روی می آوردیم، اما پس از رحلت آن حضرت، یکی از خویشاندان پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم ر را مقدم می داریم تا برای نزول باران نماز بخواند و دعا کند (مالکی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۵_۱۵۷).

۲_۴. مالکی و نقد برداشت ابن عثیمین از آیهٔ شریفه

مالکی برداشت ابن عثیمین از این آیه را بی اساس دانسته و می گوید: هرچند «إذ» ظرفی است که برای ماضی استفاده می شود، اما علمای ادبیات عرب گفتند که یکی از کاربردهای «إذ» استفاده از آن در زمان مستقبل است. وی به سخن ابن هشام اشاره می کند که یکی از معانی «إذ» را ظرف زمان مستقبل می داند (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱۱۳). مالکی به سخن ازهری استناد

می کنـد که می گویـد: عرب «إذ» را برای زمان مسـتقبل نیز به کار می برد (ازهری، ۲۰۰۱، ۱۵: ۳۷)؛ همان گونه که در قرآن آمده است: «وَ لَوْ تَری إِذْ فَزِعُوا فَلا فَوْتَ وَ أُخِذُوا مِنْ مَکانٍ قَریب» (سبأ: ۵۱).

مالکی چند آیهٔ دیگر را که «إذ» در ظرف زمان مستقبل به کار رفته است، شاهد می آورد (مالکی، ۱۴۲۱ق: ۲۳):

ـ «وَ لَوْ تَری إِذْ وُقِفُوا عَلَی النَّارِ فَقالُوا یا لَیْتَنا نُرَدُّ وَ لا نُکَذِّبَ بِآیاتِ رَبِّنا وَ نَکُونَ مِنَ الْمُؤْمِنین» (انعام: ۲۷).

ـ «وَ لَوْ تَری إِذْ وُقِفُوا عَلی رَبِّهِمْ قالَ أَ لَیْسَ هذا بِالْحَقِّ قالُوا بَلی وَ رَبِّنا» (انعام: ۳۰).

ـ «وَ لَوْ تَری إِذِ الظَّالِمُونَ فی غَمَراتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلائِکَةُ باسِطُوا أَیْدیهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَکُم» (انعام: ۹۳).

ـ «وَ لَوْ تَری إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناکِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِم» (سجده: ۱۲).

شاید بتوان گفت، این سـخنان مالکی نمی تواند پاسخی برای ابن عثیمین باشد، زیرا ابن هشام پس از مطلب مذکور می گوید: اکثر علمای علم نحو، استعمال «إذ» در ظرف زمان مستقبل را قبول ندارند و معتقدند «إذ» فقط به عنوان ظرف ماضی به کار می رود. به عقیـدهٔ آن ها در آیات مـذکور، چیزی که وقوعش در آینده قطعی است، به منزلهٔ چیزی که واقع شده قرار گرفته و در قالب ماضی بیان شده است و از باب «و نُفِخَ فِی الصُّور» است (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۱۱۳). اگر

ادعـای مـالکی پـذیرفته شود، تنهـا چیزی که ثابت می شود اسـتعمال «إذ» در زمان مسـتقبل است، اما اسـتعمال دلیلی بر حقیقی بودن این معنا نیست و برای حمل «إذ» بر مستقبل، نیازمند قرینهٔ معینه هستیم که چنین قرینه ای وجود ندارد.

با توجه به سیاق آیات و الفاظ این آیه، قدر متیقن مفهوم آیه این است که توسل به دعای پیامبر صـلی الله علیه و اله و سلم در زمان حیات آن حضـرت، مورد تأییـد خداونـد است، اما برای اثبات چیزی بیش از این مفهوم، نمی توان به الفاظ و قواعد ادبی استناد کرد، بلکه باید به روایات معتبر و قرائن دیگر، مانند ابدی بودن احکام قرآن و فهم عمومی مسلمانان از آیه مراجعه کرد. البته شایـان ذکر است که در این آیه، نشـانه ای بر انحصار توسل به دعای پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم در زمان حیات آن حضـرت وجود ندارد و هیچ تنافی ای با روایات گذشته ندارد، بلکه با توجه به روایات و قرائن دیگر، این آیه توسل را در همهٔ دوره ها جایز دانسته است.

نتیجه گیری

ابن عثیمین توسل به دعای پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم و صالحان را مختص زمان حیات آن ها دانسته و هر گونه توسل به دعـای آن هـا پس از رحلتشـان را موجب شـرک به خـدا می دانـد. او می گویـد: هیـچ دلیـل عقلی و نقلی معتبری برای اثبـات مشـروعیت چنین توسـلی وجود ندارد. وی معتقد است، هیچ یک از صـحابه پس از رحلت پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم به دعای آن حضرت متوسل نشدند و هیچ نقل معتبری دالّ بر انجام چنین توسلی توسط آن ها وجود ندارد.

محمد بن علوی مالکی با طرح روایات معتبر از منظر علمای حدیث و رجال، ثابت کرد که توسل به دعای صالحان، اختصاصی به زمان حیات آن ها نـدارد، بلکه سیرهٔ صـحابه و تابعین بر توسل به دعای پیامبر صـلی الله علیه و اله و سـلم پس از رحلت آن حضرت بوده است. ضعف اصلی مالکی، سنجش اعتبار برخی روایات از طریق پذیرش آن ها توسط برخی علما و عدم بررسی دقیق اسـناد و متون آن هاست. در این نوشـته، اسـناد روایات مورد اشارهٔ مالکی بر اساس مبانی رجالی اهل سـنت مورد بررسی قرار گرفت و هم چنین روایات ضعیف توسط روایات معتبر تقویت و صحت مضمون آن ها ثابت گردید. هم چنین نقد مالکی بر برداشت ابن عثیمین از برخی آیـات نیز به صورت کامل مورد بررسـی قرار گرفت و با اصـلاح برخی مطالب آن، به صورت قابل قبولی تقویت گردیـد. از این رو، پاسخ مدعیات ابن عثیمین با درجهٔ اعتبار قابل پذیرشـی بیان شد. مالکی، توسل به دعای صالحان گذشته را عملی در جهت اعتقاد به توحید خداوند می داند و ادعای شرک آلود بودن چنین

توسلات را فاقد دلیل معتبر می داند. دیدگاه مالکی در مسئله توسل، به تفکر امامیه نزدیک بوده و تفاوت چندانی ندارد.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.آجری، أبوبکر، (۱۴۲۰ق)، الشریعه، تحقیق: عبدالله بن عمر بن سلیمان الدمیجی، ریاض، دار الوطن.

۳.ابن أبی خیثمه، ابوبکر، (۱۴۲۷ق)، التاریخ الکبیر، تحقیق: صلاح بن فتحی هلال، قاهره، الفاروق الحدیثه.

۴.ابن أبی شیبه، أبوبکر، (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث و الآثار، تحقیق: کمال یوسف الحوت، ریاض، مکتبه الرشد.

۵.ابن الجوزی، ابوالفرج، (۱۴۰۶ق)، الضعفاء و المتروکون، تحقیق: عبدالله القاضی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۶.________________________، (۱۴۱۵ق)، مثیر الغرام، تحقیق: مصطفی محمد حسین الذهبی، قاهره، دار الحدیث.

۷.ابن باز، عبدالعزیز و دیگران، (۱۴۱۹ق)، البدع و المحدثات و ما لا اصل له، تنظیم: حمود بن عبدالله المطر، ریاض، دار ابن خزیمه.

۸.ابن تیمیه، تقی الدین، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، گردآوری: عبدالرحمن بن محمد، مدینه، مجمع الملک فهد.

۹.________________________، (۱۴۲۲ق)، قاعده جلیله فی التوسل و الوسیله، تحقیق: ربیع المدخلی، عجمان، مکتبه الفرقان.

۱۰.________________________، (۱۴۰۷ق)، الکلم الطیب، تحقیق: السید الجمیلی، بیروت، دارالفکر.

۱۱.________________________، (۱۴۱۷ق)، الاستغاثه فی الردّ علی البکری، تحقیق: عبدالله بن دجین السهلی، ریاض، دارالوطن.

۱۲.ابن حبان، أبوحاتم، (۱۳۹۶ق)، المجروحین، تحقیق: محمود إبراهیم زاید، حلب، دار الوعی.

۱۳.ابن سعد، أبوعبدالله، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۴.ابن عبدالبر، یوسف، (۱۴۱۲ق)، الاستیعاب فی معرفه الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجیل.

۱۵.ابن عدی، أبواحمد، (۱۴۱۸ق)، الکامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۶.ابن عساکر، علی، (۱۴۱۵ق)، تاریخ دمشق، تحقیق: عمرو بن غرامه، بیروت، دارالفکر.

۱۷.ابن معین، أبوزکریا، (۱۳۹۹ق)، تاریخ ابن معین، تحقیق: أحمد محمد نور سیف، مکه، مرکز البحث العلمی.

۱۸.ابن هشام، عبدالله، (۱۹۸۵)، مغنی اللبیب عن کتب الأعاریب، تحقیق: مازن المبارک و محمد علی حمدالله، دمشق، دارالفکر.

۱۹.ازهری، محمد، (۲۰۰۱)، تهذیب اللغه، تحقیق: محمد مرعب، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

ص:۶۰

۲۰.اصبهانی، أبونعیم، (۱۴۱۹ق)، معرفه الصحابه، تحقیق: عادل بن یوسف العزازی، ریاض، دارالوطن.

۲۱.ألبانی، محمد، (۱۴۱۲ق)، سلسله الأحادیث الضعیفه و الموضوعه و أثرها السیئ فی الأمه، ریاض، دار المعارف.

۲۲.بخاری، محمد بن إسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر الناصر، بیروت، دار طوق النجاه.

۲۳.________________، (۱۴۲۶ق)، الضعفاء الصغیر، تحقیق: أحمد بن إبراهیم بن أبی العینین، بی جا، مکتبه ابن عباس.

۲۴.بلاذری، احمد، (۱۴۱۷ق)، جمل من أنساب الأشراف، تحقیق: سهیل زکار و ریاض الزرکلی، بیروت، دارالفکر.

۲۵.بهوتی، منصور، (بی تا)، کشاف القناع، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۶.بیهقی، أبوبکر، (۱۴۰۸ق)، دلائل النبوه، تحقیق: عبدالمعطی قلعجی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۷.__________، (۱۴۲۳ق)، شعب الإیمان، تحقیق: عبدالعلی حامد، ریاض، مکتبه الرشد.

۲۸.جوزجانی، أبواسحاق، (بی تا)، أحوال الرجال، تحقیق: عبدالعلیم البَستوی، فیصل آباد، حدیث اکادمی.

۲۹.الجهضمی، إسماعیل، (۱۳۹۷ق)، فضل الصلاه علی النبیصلی الله علیه و اله و سلم، تحقیق: ناصرالدین الألبانی، بیروت، المکتب الإسلامی.

۳۰.الحسین، ولید بن احمد، (۱۴۲۲ق)، الجامع لحیاه العلامه محمد بن صالح العثیمین، بریتانیا، مجله الحکمه.

۳۱.حسینی، محسن الأمین، (۱۴۲۸ق)، کشف الارتیاب، قم، دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم.

۳۲.خطیب بغدادی، احمد، (۱۴۲۲ق)، تاریخ بغداد، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الإسلامی.

۳۳.خلیلی، ابویعلی، (۱۴۰۹ق)، الإرشاد فی معرفه علماء الحدیث، تحقیق: محمد إدریس، ریاض، مکتبه الرشد.

۳۴.دارقطنی، ابوالحسن، (۱۴۰۳ق)، الضعفاء و المتروکون، تحقیق: عبدالرحیم محمد القشقری، مدینه، مجله الجامعه الإسلامیه.

۳۵.دارمی، أبومحمد، (۱۴۱۲ق)، مسند الدارمی، تحقیق: حسین سلیم الدارانی، عربستان، دارالمغنی.

۳۶.الدرویش، احمد، (بی تا)، فتاوی اللجنه الدائمه للبحوث العلمیه و الإفتاء، ریاض، رئاسه إداره البحوث العلمیه و الإفتاء.

۳۷.دمشقی، ابن کثیر، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۳۸.__________، (۱۴۲۴ق)، البدایه و النهایه، تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن الترکی، قاهره، دار هجر.

۳۹.ذهبی، شمس الدین، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.

۴۰.______________________، (۱۴۰۵ق)، سیر أعلام النبلاء، تحقیق: زیر نظر شعیب الأرناؤوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

۴۱.________________، (۱۴۱۳ق)، الکاشف، تحقیق: محمد عوامه أحمد، جده، دارالقبله.

۴۲.________________، (۲۰۰۳)، تاریخ الإسلام، تحقیق: بشار عوّاد معروف، بیروت، دارالغرب الإسلامی.

۴۳.رازی، ابن أبی حاتم، (۱۳۷۲ق)، الجرح و التعدیل، حیدرآباد الدکن، مجلس دائره المعارف العثمانیه.

۴۴.زرقانی، محمد، (۱۴۱۷ق)، شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۵.سبکی، تقی الدین، (۱۴۲۹ق)، شفاء السقام، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۶.سخاوی، شمس الدین، (۱۴۲۴ق)، فتح المغیث، تحقیق: علی حسین علی، مصر، مکتبه السنه.

۴۷.سمعانی، أبوسعد، (۱۳۸۲ق)، الأنساب، تحقیق: عبدالرحمن المعلمی و دیگران، حیدرآباد، مجلس دائره المعارف العثمانیه.

۴۸.سیوطی، جلال الدین، (الف)، (بی تا)، تدریب الراوی، تحقیق: أبوقتیبه الفاریابی، بی جا، دارطیبه.

۴۹.____________________، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.

۵۰.____________________، (ب)، (بی تا)، الخصائص الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵۱.شیبانی، احمد بن حنبل، (۱۴۲۱ق)، مسند أحمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الأرنؤوط و دیگران، دمشق، مؤسسه الرساله.

۵۲.طبرانی، سلیمان بن أحمد، (۱۴۰۵ق)، المعجم الصغیر، تحقیق: محمد شکور محمود، بیروت _ عمان، المکتب الإسلامی _ دارعمار.

۵۳.______________________، (۱۴۱۳ق)، الدعاء، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵۴.______________________، (بی تا)، المعجم الکبیر، تحقیق: حمدی بن عبدالمجید، قاهره، مکتبه ابن تیمیه.

۵۵.العثیمین، محمد بن صالح، (۱۳۹۵)، «دروس و فتاوی الحرم المدنی»، گردآوری سایت islamweb.net.

۵۶.______________________، (۱۴۱۳ق)، مجموع فتاوی و رسائل، گردآوری: فهد بن ناصر السلیمان، ریاض، دارالوطن.

۵۷.______________________، (۲۰۱۰)، الکنز الثمین فی تفسیر ابن عثیمین، بیروت، ناشرون.

۵۸.عسقلانی، ابن حجر، (۱۳۲۶ق)، تهذیب التهذیب، هند، دائره المعارف النظامیه.

۵۹.________________، (۱۳۷۹ق)، فتح الباری، تصحیح: محب الدین الخطیب، بیروت، دارالمعرفه.

۶۰.____________________، (۱۴۰۴ق)، النکت علی کتاب ابن الصلاح، تحقیق: ربیع بن هادی، مدینه، عماده البحث العلمی بالجامعه الإسلامیه.

۶۱.____________________، (۱۴۰۶ق)، تقریب التهذیب، تحقیق: محمد عوامه، سوریه، دارالرشید.

۶۲.____________________، (۱۴۱۹ق)، المطالب العالیه، تنظیم: سعد بن ناصر، عربستان، دارالعاصمه _ دارالغیث.

۶۳.____________________، (۲۰۰۲)، لسان المیزان، تحقیق: عبدالفتاح أبوغده، بیروت، دار البشائر الإسلامیه.

۶۴.عقیلی، أبوجعفر، (۱۴۰۴ق)، الضعفاء الکبیر، تحقیق: عبدالمعطی أمین قلعجی، بیروت، دارالمکتبه العلمیه.

۶۵.الغماری، عبدالله بن الصدیق، (۱۳۷۴ق)، الرد المحکم المتین علی کتاب القول المتین، بی جا، مطبعه العهد الجدید.

ص:۶۲

۶۶.قرطبی، شمس الدین، (۱۳۸۴ق)، الجامع لأحکام القرآن، تحقیق: أحمد البردونی و إبراهیم أطفیش، قاهره، دارالکتب المصریه.

۶۷.قسطلانی، احمد بن محمد، (۱۴۲۵ق)، المواهب اللدنیه، تحقیق: صالح أحمد الشامی، بیروت، المکتب الإسلامی.

۶۸.مالکی، محمد بن علوی، (۱۴۲۱ق)، الزیاره النبویه بین البدعیه و الشرعیه، ابوظبی، المجمع الثقافی.

۶۹.________________________، (۱۴۳۰ق)، مفاهیم یجب أن تُصحّح، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۷۰.مبهوتی، احمد، (۱۳۸۵)، «بررسی کتاب مفاهیم یجب ان تصحح»، میقات، شماره ۵۷، ص۱۴۹_۱۷۴.

۷۱.المری، عصام بن عبدالمنعم، (بی تا)، الدر الثمین فی ترجمه فقیه الأمه العلامه ابن عثیمین، اسکندریه، دار البصیره.

۷۲.مزی، یوسف، (۱۴۰۰ق)، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرساله.

۷۳.مسلمی، محمدمهدی و دیگران، (۲۰۰۱)، موسوعه أقوال أبی الحسن الدارقطنی فی رجال الحدیث، بیروت، عالم الکتب.

۷۴.مقدسی، ابومحمد، (۱۴۰۵ق)، المغنی فی فقه الإمام أحمد بن حنبل، بیروت، دارالفکر.

۷۵.مقدسی، ابوالفرج، (بی تا)، الشرح الکبیر علی متن المقنع، زیر نظر: محمد رشید رضا، بیروت، دارالکتاب العربی.

۷۶.ممدوح، محمود سعید، (۲۰۰۶)، رفع المناره، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.

۷۷.منذری، عبدالعظیم، (۱۴۱۷ق)، الترغیب و الترهیب، تحقیق: إبراهیم شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۷۸.منصوری، أبوالطیب، (۱۴۲۸ق)، الدلیل المغنی لشیوخ أبی الحسن الدارقطنی، گردآوری: سعد بن عبدالله الحمید و حسن مقبولی الأهدل، عربستان، دارالکیان.

۷۹.نبی نژاد، محسن، (۱۳۹۰)، «بربهاری از کهن ترین تئوریسین های وهابیت»، سراج منیر، شماره ۴، ص۴۱_۶۲.

۸۰.نسائی، أبوعبدالرحمن، (۱۳۹۶ق)، الضعفاء و المتروکون، تحقیق: محمود إبراهیم، حلب، دارالوعی.

۸۱.النوری، أبوالمعاطی و دیگران، (۱۴۱۷ق)، موسوعه أقوال أحمد بن حنبل فی رجال الحدیث، بی-جا، عالم الکتب.

۸۲.نووی، ابوزکریا، (۱۴۱۴ق)، الإیضاح، بیروت _ مکه، دار البشائر الإسلامیه _ المکتبه الأمدادیه.

۸۳.نیشابوری، حاکم، (۱۴۰۴ق)، المدخل إلی الصحیح، تحقیق: ربیع هادی المدخلی، بیروت، مؤسسه الرساله.

۸۴.________________، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب

العلميه.

ص:٦٣

۸۵.نیشابوری، مسلم بن الحجاج، (بی تا)، صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارإحیاء التراث العربی.

۸۶.هیثمی، نورالدین، (۱۴۱۴ق)، مجمع الزوائد، تحقیق: حسام الدین القدسی، قاهره، مکتبه القدسی.

ص:۶۴

رویکرد تفسیری فخر رازی در مواجهه با ادلهٔ شیعه ذیل آیات ولایت و خلافت / حامد دژآباد ، زهره بابا احمد میلانی

اشاره

حامد دژآباد(۱)

زهره بابااحمدی میلانی (۲)

تاریخ دریافت: ۲۰/۰۲/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۵/۰۵/۱۳۹۵

چکیده

مفسران اهل سنت، به خصوص فخر رازی، در مواجهه با ادلهٔ شیعه ذیل آیات ولایت و خلافت، سعی کردند با روش های گوناگونی در ادلهٔ شیعه مناقشه کرده و ضمن تضعیف این ادله، دیدگاه مورد نظر خود را تقویت کنند. پژوهش حاضر به روش شناسی فخر رازی ذیل این آیات پرداخته و روش های او را مورد تحلیل و بررسی قرار می دهد. روش های فخر رازی در مواجهه با ادلهٔ شیعه عبارتند از: استناد به روایات ضعیف و جعلی، استناد به سیاق، استناد به مباحث ادبی، توهین به مخالفان، عدم ذکر اقوال و روایات مخالف، غبارآلود کردن فضای بحث و آوردن اقوال مختلف بدون هیچ گونه ترجیح.

واژگان کلیدی

فخر رازی، آیات ولایت، اولی به تصرف، ولایت.

ص: ۶۵

۱- استادیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی (h.dejabad@ut.ac.ir)

۲- مدرس دانشگاه شهرکرد (z.milani۲۱@yahoo.com)

مقدمه

قرآن کریم از زمان نزول برای مخاطبان تبیین می شد؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم همان گونه که رسالت ابلاغ آیات را داشت، مسئولیت تفسیر، توضیح و تبیین آیات الهی را نیز بر عهده داشت (نحل: ۴۴). بدین سان آغازین گام های تفسیر قرآنی را پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم برداشتند، و پس از آن بزرگوار، در پاسخ پرسش یا در جهت تفسیر و تبیین نصوص آیات الهی، صحابه و تابعین دامنهٔ تفسیر آیات الهی را گستراندند، و در درازنای چهارده قرن عالمان، تفاسیر مهمی بر پایهٔ مذاهب گوناگون اسلامی و رویکردهای متفاوت، به جامعهٔ دینی عرضه کردند. یکی از این تفاسیر برجسته، تفسیر کبیر فخر رازی در قرن ششم است. از سویی، مهم ترین مسئله ای که از آغاز اسلام تاکنون مورد توجه و مناقشه میان مسلمانان بوده، مسئله «خلافت و جانشینی» بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم است، به طوری که هیچ موضوعی به اندازهٔ آن مورد نزاع نبوده است. این مسئله به طور جدی مورد توجه مفسران قرار گرفت. در این میان برخی مفسران کوشیده اند برای آنچه پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم رخ داد، مستندات قرآنی بیابند. این پدیده ای است که در کتب کلام و تفسیر اهل سنت واقع شده است. یکی از این مفسران فخر رازی است که بارها در نصوص دالّ بر ولایت و امامت علوی تشکیک کرده و ذیل آیات ولایت (اکمال، تبلیغ، ولایت و...) تلاش می کند تا با توجیهات نامناسب و گستراندن سخن و ایجاد شک ثابت کند که این آیات ارتباطی با علیعلیه السلام نداشته و نمی توان از آن، ولایت و امامت ایشان را استفاده کرد. وی پا را از این فراتر می نهد و سعی کرده است با تقریری خاص، برای خلافت و افضلیت ابوبکر و دیگر خلفا، ادله و مؤیداتی از قرآن بیابد. نظر به اهمیت موضوع، بررسی رویکردهای تفسیری فخر رازی ذیل آیات ولایت و خلافت و نقد ادلهٔ قرآنی آنان، اهمیت بسزایی دارد.

مناقشه ها و تشکیک ها یی که اهل سنت در مسئله امامت و ولایت حضرت علی علیه السلام وارد کردند، علمای شیعی همچون سید مرتضی با نگارش الشافی فی الامامه و ابطال حجج العامه، علامه هندی در عقبات الأنوار، علامه حلی در نهج الحق و کشف الصدق، علامه شوشتری در کتاب احقاق الحق و ازهاق الباطل، شیخ مفید در الإفصاح فی الإمامه، علامه امینی در الغدیر، آیت الله مکارم شیرازی در کتاب آیات ولایت در قرآن در دایرهٔ نقد ریخته و بطلان عقایدشان را ثابت کردند، اما تحقیق مستقلی که ناظر بر روش شناسی فخر رازی در تفسیر آیات امامت و ولایت باشد دیده نشده است؛ لذا در این پژوهش سعی شده است مناقشات فخر رازی ذیل آیات

ولایت را در ساختار روش شناسی فخر رازی بررسی کرده و ضمن تحلیل، به نقد و بطلان آن ها اشاره شود.

این پژوهش که به روش توصیفی ــ تحلیلی بوده و ابزار گردآوری آن به صورت کتاب خانه ای و فیش برداری است، تفسیر فخر رازی را ذیل آیات ولایت و خلافت، مورد مداقه قرار داده و مهم ترین روش تفسیری او را ذیل این آیات استخراج کرده است.

۱. استناد به روایات ضعیف و جعلی

در تفسیر کبیر فخر رازی روایات ضعیف و جعلی متعددی وجود دارد. او از این روایات در جهت نقد ادلهٔ شیعه و اثبات دیدگاه خود مدد می گیرد. این نکته را باید در نظر داشت که مراد از استناد به احادیث ضعیف و جعلی، این نیست که حتماً همه روایاتی را که فخر رازی آورده ضعیف یا جعلی است، بلکه ذیل برخی آیات ولایت و خلافت، به روایات صحیح هم استناد کرده است؛ برای مثال، ذیل برخی آیات مانند آیه ولایت، فضایل اهل بیت علیهم السلام را آورده و هیچ گونه نقدی نکرده است.

فخر رازی ذیل آیهٔ ۵۴ سوره مائده: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِی اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِینَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِینَ یُجاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ...»، پس از اثبات اختصاص این آیه به ابوبکر و اثبات این موضوع که مصداق «قوم» ابوبکر است، اوصاف موجود در این آیه را بر ابوبکر تطبیق داده و ادعا می کند که تعبیر «یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونه» بر عدم ظالم بودن ابوبکر دلالت دارد و عدم ظالم بودن نیز دلالت می کند بر این که امامت و خلافت او، حق و صحیح است، و می نویسد: «أنا ندعی دلاله هذه الآیه علی صحه إمامه أبی بکر» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۹). سپس برای تطبیق این وصف بر ابوبکر در جهت تأیید مدعای خود به دو حدیث استناد می کند:

۱. قال: «إن اللَّه یتجلی للناس عامه و یتجلی لأبی بکر خاصه»؛ خداوند برای عموم مردم تجلی می کند و برای ابوبکر به طور خاص تجلی می کند.

۲. قال: «ما صب اللَّه شیئا فی صدری إلا و صبه فی صدر أبی بکر»؛ خداوند در دل من چیزی نریخت و الهام نکرد، مگر این که در سینهٔ ابوبکر هم قرار داده است.

روایت نخست، موضوع و جعلی است و در کتبی که خود اهل سنت دربارهٔ احادیث موضوعه نگاشته اند، به این موضوع تصریح شده است. ابن جوزی (۱۳۸۵، ۱: ۳۰۷)، ذهبی (۱۴۲۲ق، ۱: ۹۱)، سیوطی (۱۴۱۷ق، ۱: ۲۶۳)، شوکانی (۱۴۰۷ق، ۱: ۳۳۰) و دیگران، همهٔ طرق این روایت

را جعلی و ضعیف قلمداد کرده اند. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان می نویسد: «و الحدیث له طرق کلها واهیه» (ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ۱: ۲۳۲). ابن جوزی بعد از ذکر و بررسی همهٔ طرق این روایت، همین نظر را ابراز داشته است (ابن جوزی، ۱۳۸۵، ۱: ۳۰۷). روایت دومی هم که فخر رازی به آن استناد می کند، جعلی و موضوع است. مجدالدین فیروزآبادی در کتاب سفر السعاده می نویسد: «أشهر المشهورات من الموضوعات: إنّ اللّه یتجلّی للناس عامّه و لأبی بکر خاصّه. و حدیث: ما صبّ اللّه فی صدری شیئاً إلّا و صبّه فی صدر أبی بکر... و أمثال هذا من المفتریات المعلوم بطلانها ببدیهه العقل» (فیروزآبادی، ۱۹۱۵: ۱۴۹). شوکانی (۱۴۰۷ق، ۱: ۳۳۵)، ابن جوزی (۱۳۸۵، ۱: ۳۱۹) و دیگران نیز، این روایت را جعلی و ضعیف توصیف کرده اند.

با وجود این که این دو روایت در «موضوع بودن» بسیار مشهورند و در تألیفات پیش از فخر رازی نیز به همین عنوان شناخته می شدند، معلوم نیست که فخر رازی با چه انگیزه ای برای تأیید مدعای خود به این احادیث موضوع و یا ساختگی چنگ می زند! در صورتی که مفسران شیعه، اوصاف والای آیهٔ «ارتداد» را بر حضرت علی علیه السلام و امام مهدی عج الله تعالی فرجه تطبیق داده اند (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۱)، شیخ طوسی (بی تا، ۳: ۵۵۶) و شیخ مفید (۱۴۱۳ق: ۱۳۱) با دلایل متعددی این آیه را بر امام علی علیه السلام و اصحابش تطبیق داده اند. بارزترین اوصاف این آیه «یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ» و «یُجاهِدُونَ فی سبیل اللَّهِ وَ لا یَخافُونَ لَوْمَةَ لائِم» است. این ویژگی ها را رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و اله و سلم در روز جنگ خیبر به امام علی داده است؛ همان جنگی که پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم ابوبکر و عمر را برای فتح قلعه خیبر فرستاده بود، اما آن دو، میدان نبرد را ترک و فرار را بر قرار ترجیح داده بودند. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و اله و سلم از این عمل غضبناک شد و فرمود: «لأعطین الرایه غدا رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله و رسوله کرارا غیر فرار لا یرجع حتی یفتح الله علی یده.» این حدیث که به حدیث «رایت» مشهور است، در منابع معتبر شیعه و سنی با اندک تفاوت در الفاظ، ولی با محتوای یکسان آمده است که ناظر بر این دو وصف است (نسائی، ۱۴۱۱ق، ۵: ۱۱۱_۱۱۲؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۸ : ۳۵۱؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۸۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ۲: ۷۸۷؛ ۳: ۱۰۹۹؛ ابن طاووس، ۱۳۹۹ق: ۵۷).

۲. استناد به سیاق

اشاره

واژهٔ «سیاق» از ریشهٔ «سوق» به معنای «راندن» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۱). شهید صدر در تعریف سیاق نوشته است: «هر گونه دال و نشانه ای که با لفظ همراه باشد؛ خواه آن دال و نشانه، لفظی باشد، به گونه ای که آن دالّ لفظی با لفظ مورد نظر کلامی یک پارچه و مرتبط را

تشکیل دهد، یا آن دالّ و نشانه، حالی (غیرلفظی) باشد؛ مانند موقعیت ها و شرایطی که کلام را در بر گرفته و نسبت به موضوع مورد بحث نقش دلالت گری دارد» (صدر، ۱۴۲۳ق، ۱: ۹۰). این نکته قابل ذکر است که تحقق سیاق آیات، منوط به دو شرط است: ۱. ارتباط صدوری یا پیوستگی در نزول؛ ۲. ارتباط موضوعی.

۱. ارتباط صدوری: سیاقی که از تتابع و پیوستگی جمله ها با یکدیگر به نظر می آید، در صورتی واقعیت دارد که جمله ها با همان تتابع و پیوستگی از گوینده صادر شده باشند. اگر این نوع ارتباط و پیوستگی میان سخنان گوینده باشد، به آن «ارتباط صدوری» می گویند (رجبی، ۱۳۷۹: ۱۲۸).

۲. ارتباط موضوعی: شرط دوم تحقق سیاق این است که جمله ها با هم ارتباط موضوعی و مفهومی داشته و همۀ آن ها پیرامون یک موضوع و برای افادۀ یک مطلب صادر شده باشند (رجبی، ۱۳۷۹: ۱۳۶).

فخر رازی در تفسیر خود ذیل بعضی آیات امامت می کوشد با استناد به سیاق، دلالت آیه را از امامت حضرت علی علیه السلام سلب و خلفا یا سایرین را مصداق آیه معرفی کند. او ذیل آیۀ ۵۵ سورۀ مائده: «اِنّما وَلیُّکُم اللهُ وَ رَسولُه وَ الَّذین ءامَنوا الَّذینَ یُقیمونَ الصَّلوةَ وَ یُؤتونَ الزَکوةَ وَ هُم راکِعون» که با استفاده از تحلیل درون متنی (تحلیل واژگان و تعابیر آیات) بر پیوستگی و وحدت سیاق آیات تأکید می کند، برای اثبات این مطلب که واژۀ «ولیّ» به معنای «نصرت و محبت» است، دلیل خود را قرینۀ سیاق می داند و می نویسد: «ولیّ» قبل و بعد از این آیه به این معناست. اما قبل این آیه آمده است که: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْیَهُودَ وَ النَّصاری أَوْلِیاءَ» (مائده: ۵۱)، و مراد این نیست که یهود و نصاری را ائمۀ متصرف در جان ها و اموالتان بگیرید، چراکه بطلان این مطلب معلوم است، بلکه مراد این است که یهود و نصاری را محبّ و ناصر خود نگیرید؛ سپس آیۀ «اِنّما وَلیُّکُم اللهُ وَ رَسولُه...» را مطرح می کند و ظاهر این است که ولایتی که این جا به آن امر شده، ولایتی است که آیۀ قبل از آن نهی شده و ولایت نهی شده نیز به معنای نصرت است. و اما در آیۀ بعد می گوید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِینَ اتَّخَذُوا دِینَکُمْ هُزُواً وَ لَعِباً مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَ الْکُفَّارَ أَوْلِیاءَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ» (مائده: ۵۷). ولایتِ نهی شده در این آیه نیز به معنای نصرت است؛ لذا ولایت در آیۀ «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ» به معنای نصرت است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۴).

آیۀ «ولایت» یکی از مهم ترین آیات اختلافی میان شیعه و سنی است. در نگاه مفسران شیعی این آیه بدون الغای خصوصیت (۱)از مورد نزول، بر امامت امام علی علیه السلام (و با تنقیح مناط بر دیگر ائمه) دلالت دارد؛ بدین معنا که با پذیرش احادیث تصدق انگشتر از سوی امام علیه السلام، بدون الغای خصوصیت از آن ها، آیۀ ولایت را تنها بر همان معنای مورد نزول حمل می کنند و دلالت آیه را بر امامت امام علی علیه السلام قطعی می دانند (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۴؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۱۷_۲۴۸؛ طوسی، بی تا، ۳: ۵۵۹؛ ۱۳۹۴ق، ۲: ۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۲_۳۲۷). در واقع مهم ترین مسئله اختلافی بر سر معنای «ولایت» است. شیعیان «ولیّ» را به معنای سرپرست و اولی به تصرف می‌دانند و در نتیجه به اثبات ولایت حضرت علی علیه السلام می پردازند. (۲)

نقد و بررسی

۱

آیات قبل و بعد آیۀ ولایت، از جهت مضمون متفاوتند. علامه طباطبائی در این باره

می نویسد: آیه قبل از آیۀ ولایت، تنها مؤمنان را از ولایت کفار نهی می کند و منافقان را که در دل کافرند، به این رذیله که در کمک کفار و جانب داری آنان سبقت می جویند سرزنش می کند، بدون این که روی سخن متوجه کفار گردد؛ به خلاف آیات بعد که پس از نهی مسلمین از ولایت کفار، دستور می دهد رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم مطلب را به گوش کفار برساند و اعمال زشت آنان را گوشزد کند. علامه در نهایت بر این مطلب تأکید می کند که آیات قبل، غرضی را بیان می کنند و آیات بعد، غرض دیگری را ایفا می کنند؛ با این حال بین این دو دسته از آیات، وحدت سیاق نیست (طباطبائی، بی تا، ۶: ۵).

۲

در آیات قبل و بعد آیۀ ولایت، کلمه «اولیاء» آمده که جمع است، ولی در آیات ولایت لفظ «ولیّ» آمده که مفرد است، و این نشان می دهد این آیات با هم نازل نشده اند و در یک سیاق نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۸_۲۹).

۳

گرچه این سوره در اواخر عمر رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم در حجه الوداع نازل شده، ولی نه تمامی آن، بلکه به طور مسلّم پاره ای از آیات آن به شهادت مضامین آن ها و روایاتی که در شأن نزولشان وارد شده است، پیش از حجه الوداع نازل شده است. بنابراین صرف این که فعلاً این آیات یکی

۱- الغای خصوصیت یا تجرید معنا و یا توسعه مفهومی: یکی از موارد تطبیق صحیح روایات تفسیری، الغای خصوصیت از

آیات قرآن و تطبیق آن ها بر موارد دیگری است که با موارد نزولشان مناسبت داشته باشد؛ همان طور که الفاظ با حفظ ارتباط با معنای موضوع له (معنای حقیقی) در معنای دیگری (معانی مجازی) نیز به کار می رود (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۶۴).

۲- دلایل آن، ذیل بخش نقد استناد به مباحث ادبی فخر رازی خواهد آمد.

پس از دیگری قرار گرفته اند، بر وحدت سیاق آن ها دلالت ندارد. بنابراین اطمینانی بر این نیست که آیهٔ ولایت در سیاق آیات قبل و بعد باشد، زیرا به اجماع امت، ترتیب جمع قرآن بر ترتیب نزول نیست (موسوی، ۱۴۱۳ق: ۲۳۹). این سخن مورد قبول اهل سنت نیز هست. صبحی صالح در این باره می نویسد: «توقیفی بودن ترتیب آیات از نظر عقلی چنین اقتضایی ندارد که هر یک از آیات با دیگری ارتباط داشته باشد، زیرا آیات، اسباب نزول مختلفی دارند» (صبحی صالح، ۱۹۶۸: ۱۵۲).

حتی سازمان یافتن ترتیب آیات توسط پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم هم نمی تواند دلالت سیاق را توجیه کند، چون ممکن است پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم به خاطر اهداف مشخصی ترتیب آیات را سازماندهی کرده باشند؛ پس توقیفی بودن ترتیب آیات، دلیل معتبری ندارد. و بر فرض اعتبار و صحت آن، نمی تواند سیاق معتبر را تحقق بخشد، زیرا چینش توقیفی در صورتی دلیل وجود سیاق می شود که تنها علت یا یکی از علل دستور به چینش توقیفی، ارتباط سیاقی باشد، ولی دلیل متقنی بر این مدعا وجود ندارد (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۰۷). بنابراین، حتی در صورت توقیفی بودن ترتیب آیات نیز، شرط پیوستگی در نزول برای تحقق سیاق جمله ها و آیه ها لازم است و لزوم احراز این شرط برای کمک گرفتن از سیاق در تفسیر آیه ها و جمله ها به قوّت خود باقی است، ولی اگر اثبات شود که ترتیب فعلی قرآن با ترتیب آن در نزول دفعی و لوح محفوظ مطابق است و در مقام ابلاغ، به خاطر رعایت تناسب آیات با شرایط خارجی، برخلاف این ترتیب بر مردم تلاوت شده، می توان ترتیب کنونی را دلیل ارتباط صدوری همهٔ آیات دانست، ولی این امر (مطابق بودن ترتیب قرآن موجود با قرآن لوح محفوظ و نزول دفعی قرآن) گرچه به خودی خود امکان دارد، ولی دلیل معتبری برای اثبات آن وجود ندارد (همان: ۱۰۸_۱۰۹).

۴

بر یک پارچه نبودن این آیات، روایات فراوانی از طریق شیعه و اهل تسنن وارد شده است، که شأن نزول این آیه داستان انفاق حضرت علی علیه السلام است. این شأن نزول نشان می دهد، آیات قبل و بعد آیات ولایت با هم ارتباطی ندارند.

۵

استناد خود فخر رازی به آیه ۵۴ سورهٔ مائده (آیه ارتداد) دربارهٔ خلافت ابوبکر، سخن پیشین او را مبنی بر این که آیات ۵۱ تا ۵۹ از سوره مائده در یک سیاق هستند، نقض می کند، و صرف این که آیات ۵۱ تا ۵۹ سورهٔ مائده، یکی پس از دیگری قرار گرفته اند، بر وحدت سیاق آن ها دلالت نمی-کند، بلکه اساساً نمی توان بین این آیات وحدت سیاق قائل شد، زیرا آیه ۵۴ در بین آن ها این سیاق و پیوستگی را برداشته است. این آیه دربارهٔ هشدار مؤمنان به ارتداد از دین است، و دوستی و یاری طلبیدن از اهل کتاب و کافران که در آیات پیش از این آیه و آیات پس

از آن مطرح شده است، با ارتداد تناسبی ندارد. خود فخر رازی نیز که از وحدت سیاق آیات ۵۱ تا ۵۹ سخن می گفت، دربارهٔ آیه ۵۴ از وحدت سیاق چشم می پوشد و آن را قوی ترین دلیل بر صحت خلافت ابوبکر می شناسد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۴).

۶

ابن عطیه از مفسران اهل سنت نیز در نقد فخر رازی می نویسد: ۱. استدلال فخر رازی درست نیست، زیرا آیات قرآن به تدریج و در پی حوادث و اتفاقات گوناگون نازل شده است و به این دلیل لزوماً همیشه همهٔ آیاتی که در قرآن پشت سر هم قرار گرفته اند، هم سیاق نیستند؛ در عین حال، همواره یک ارتباط کلی بین آیات پشت سر هم می توان یافت. ولایت در آیات قبل و بعد آیهٔ ولایت، به معنای نصرت و یاری است، در حالی که ولایت در آیهٔ مذکور با توجه به این که در شأن صدقهٔ حضرت علی علیه السلام به فقیر هنگام رکوع است، به معنای زعامت و متصرف در امور مسلمانان است. بدیهی است که ولیّ و متصرف در امور مسلمین، گروه معینی هستند که در عین حال حامی، ناصر، دوست و محب مسلمانان هم هستند؛ یعنی مسئلهٔ نصرت، یاری و حمایت از شئون و مستلزمات ولایت مطلقه است. خداوند در آیات قبل و بعد از نصرت، یاری و دوستی کفار، یهود و نصاری نهی می کند تا شأن ولایت مطلقه برای خودش، رسولش و مؤمنان وصف شده در آیه ثابت باشد و این شأن در حد کمال است. ۲. این که آیات پشت سر هم، هم سیاق نباشند و تلازم بی ربط به وجود آید، موجب رکاکت در کلام قرآن نیست، زیرا بیگانگی بین این آیات، بیشتر از بیگانگی بین شرط و جزا در آیه ذیل نیست: «وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ» (ابن عطیه، بی تا، ۱: ۵۵۶_۵۵۷).

۷

از آن جا که قاعدهٔ سیاق قرینهٔ ظنی بوده و بر اساس ظهور کلام استوار است، اگر قرینهٔ قوی تر نقلی (آیات و روایات صحیح) و عقلی وجود داشته باشد، بدون تردید قرینهٔ قوی تر مقدم بوده و ظهوری برای سیاق باقی نمی گذارد (مظفر، بی تا، ۱: ۶۹_۷۱). به عبارت دیگر، هرگاه بین سیاق ــ که دلیل لبّی است ــ و دلیل لفظی تعارض بود، دلیل لفظی بر سیاق مقدم است (نجارزادگان، ۱۳۸۸: ۶۴؛ موسوی، ۱۴۱۳ق: ۲۳۹، نامه۴۴).

۳. استناد به مباحث ادبی

اشاره

یکی از روش های فخر رازی در نقد ادلهٔ شیعه در اثبات امامت امام علی علیه السلام ، استناد به مباحث ادبی است. عدم صحت اطلاق جمع و ارادهٔ مفرد، اشکال در معنای واژگان و عدم دلالت «إنما» بر حصر، از جمله مواردی است که ذیل آیات ولایت مطرح می کند:

۳_۱. خلاف ظاهر بودن اطلاق جمع و ارادهٔ واحد

اشاره

اولین شبههٔ ادبی که فخر رازی ذیل آیات ولایت مطرح می کند این است که «اطلاق لفظ جمع و اراده فرد» را خلاف ظاهر می داند؛ از جمله ذیل آیه ۵۵ سورهٔ مائده می نویسد: «واژگان آیه به صورت جمع بیان شده است، و تطبیق آن بر یک نفر خلاف ظاهر است.» و می نویسد: «خداوند مؤمنانی را که در این آیات توصیف کرده، در هفت مورد با صیغهٔ جمع آورده است، گرچه گاهی اوقات اطلاق لفظ جمع بر واحد، برای برای تعظیم و احترام جایز است، اما چون در معنای مجاز به کار می رود، نیاز به دلیل و قرینه دارد» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۵).

رشید رضا نیز بر این عقیده است که عبارت «الذین آمنوا» و اوصاف بعد از آن جمع است و اگر مقصود از این جمع، علی علیه السلام باشد لازم می آید که لفظ جمع بر مفرد اطلاق شود و این بر خلاف فصاحت و قواعد عربی است (رشید رضا، ۱۴۲۳ق، ۶: ۳۷۹) . (۱)

فخر رازی نظیر این اشکال را ذیل آیه «اولوالأمر» نیز مطرح کرده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۰: ۱۴۶). رشید رضا در تفسیر المنار نظر فخر رازی را مطرح و آن را پذیرفته است (رشید رضا، ۱۴۲۳ق، ۵: ۱۵۸).

نقد و بررسی

الف

علامه طباطبائی در پاسخ به این اشکال گفته است: «در جایی که لفظ جمع گفته شود و در معنای مفرد به کار رود، استعمال لفظ مجازی است، ولی در موردی که لفظ جمع در معنای خودش به کار می رود، اما فقط بر یک مصداق تطبیق می شود، این کاربرد مجازی نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، میان مصداق خارجی مفهوم لفظ با معنای آن تفاوت وجود دارد و حقیقت و مجاز در محور استعمال لفظ، در مفهوم و معناست، نه در تطبیق با مصداق خارج؛ و مورد بحث، از نوع دوم است و قرآن در موارد متعددی آن را به کار برده است» (طباطبائی، بی تا، ۶: ۹). و اگر اطلاق لفظ جمع بر واحد، مجاز باشد و نیاز به قرینه داشته باشد، روایات بسیاری که ذیل آیه در منابع فریقین وجود دارد، قرینه خواهد بود، که لفظ جمع را بر مفرد حمل کرده و مراد از «الذین آمنوا» را امام علی علیه السلام می دانند (ابن طاووس، ۱۴۲۱ق: ۱۹۲؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ۲: ۵_۲۲؛ ابن بطریق، ۱۴۱۲ق: ۱۶۷_۱۷۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۱: ۲۰۹، ۲۴۵؛ جوینی، ۱۴۰۰ق، ۱: ۲۰۹_۲۴۵؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۶ق: ۶۱، ۸۵).

۱- دیگر مفسران اهل سنت مانند: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۲۴۷؛ ابن عطیه اندلسی،۱۴۲۲ق، ۲: ۲۰۹ نیز بر همین عقیده اند.

ب

اطلاق لفظ جمع و ارادهٔ فرد از آن، از اموری است که در سخن بلیغ عربی در بالاترین مراتب بلاغی آن، به ویژه در قرآن کریم شیوع دارد. در قرآن این نمونه ها فراوان است (زرکشی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۶۱ به بعد؛ ۳: ۹۴_۹۵؛ سیوطی، بی تا، ۲: ۲۰).

ج

اشاره

زمخشری، از مفسران اهل سنت، جمع آمدن الفاظ آیهٔ ولایت را به دو دلیل می داند:

۱

برای تشویق مردم است، تا با انجام آن کار از ثواب چنین عملی بهره مند شوند؛

۲

برای توجه دادن و حریص شدن مؤمنان به کار خیر و رسیدگی به نیازمندان، اگرچه این که در حال نماز باشند (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۴۹؛ بیضاوی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۱۳۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ۲: ۶۰۶). قاضی شهاب الدین الخفاجی نیز برای تعبیر از واحد به جمع، دو کاربرد را مطرح کرده است: یکی، تجلیل از فاعل که جایگاه بلندی دارد و گویا به منزلهٔ جماعت است. تجلیل از فاعل برای تشویق دیگران است تا مانند آن کار را انجام دهند. و دیگری، تجلیل از کار است؛ گویا این کار آن قدر ارزش مند است که شایسته است عادت هر مؤمنی شود (خفاجی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۵۰۰).

د

جالب است که فخر رازی برای زیر سؤال بردن دلالت آیهٔ ولایت بر امامت امیرالمؤمنین علیه السلام ، حمل تعبیر و ضمایر جمع بر خصوص امیرالمؤمنین علیه السلام را مجاز و خلاف حقیقت می داند و می نویسد: «الأصل حمل الکلام علی الحقیقه» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۵)، اما ذیل آیه ۲۲ سورهٔ «نور» ــ برخلاف گفتهٔ پیشین خود ــ از این اصل عدول کرده و بدون این که قرینهٔ محکمی در دست داشته باشد، وارد دایرهٔ مجاز گردیده و تعبیر جمع در آیه را تنها بر ابوبکر تطبیق داده است و آن را دلیلی بر عظمت و علو شأن او قلمداد کرده است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۳: ۳۴۹).

۳_۲. اشکال در معنای واژگان

اشاره

یکی دیگر از روش های فخر رازی برای این که ثابت کند آیات ولایت ربطی به امام علی علیه السلام ندارد، اشکال در معنای واژگان است؛ از جمله تحلیل واژهٔ «ولیّ» و عدم تطبیق آن بر معنای مدبّر و أولی به تصرف در آیات ولایت است.

از آن جایی که آیهٔ ولایت، از مهم ترین ادلهٔ امامت امیرمؤمنان علیه السلام است، اهل سنت تلاش بیشتری برای ردّ آن کرده و شبهات بسیاری مطرح کرده اند. نخستین اشکال مطرح شده در معنای کلمه «ولیّ» است که اهل سنت اصرار دارند به معنای دوستی، نصرت و یاری است، نه به معنای سرپرستی و ولایت.

ص: ۷۴

فخر رازی واژهٔ «ولیّ» در آیه ولایت را به دلیل وحدت سیاق آیات قبل و بعد به معنای «دوست و ناصر» می داند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۴). آلوسی نیز همانند فخر رازی وحدت سیاق را نیرومندترین دلیل برای معنای دوستی و یاری از واژهٔ «ولایت»، در آیات مورد بحث می داند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۳۵؛ رشید رضا، ۱۴۲۳ق، ۶: ۳۷۹).

نقد و بررسی

۱

در بحث استناد به سیاق، عدم وحدت سیاق آیهٔ ولایت با قبل و بعد روشن شد و بر معنای ولایت به معنای «تصرف» تأکید شد؛ بنابراین ولایت نمی تواند به معنای نصرت باشد.

۲

اشاره

علامه امینی در کتاب الغدیر ۲۷ معنا برای «ولیّ» ذکر کرده است، و ضمن نقد و تحلیل هر یک از آن ها، تنها معنای «اولی بالشیء» را برمی گزینند و این معنا را جامع تمامی آن معانی می داند. او در ادامه می نویسد: «قرینه های متصله و گاهی منفصله وجود دارد که با وجود این قرائن، ارادهٔ غیر این معنا از بین می رود. قرینهٔ اولی مقدمهٔ حدیث است که پیغمبر صلی الله علیه و اله و سلم فرمود: «ألست اولی بکم من انفسکم» و متفرّع فرمود بر این سخن خود این جمله را: «فمن کنت مولاه فعلی مولاه». علامه امینی این حدیث را از ۶۴ نفر از علمای اهل سنت نقل می کند (امینی، ۱۲۹۷_۱۹۷۷: ۲: ۳۶۸_۳۷۰). میرحامد حسین نیز در عبقات الانوار بر این مطلب تصریح دارد که بسیاری از کبار اهل سنت، مشاهیر و بزرگان آنان در علوم و فنون مختلف، از جمله: واحدی، بغوی، زمخشری، بیضاوی، خوئی و... معنای «اولی» در حدیث «ألست أولی بکم من أنفسکم» را «تصرف مطلق» می دانند (کنتوری، ۱۴۰۵ق، ۹: ۶۴ _ ۷۰). سپس می نویسد: مراد از «المولی» در حدیث «من کنت مولاه فعلی مولاه» همان معنای «الأولی» در حدیث متقدم است، و بین دو حدیث «من کنت مولاه فعلی مولاه» و «ألست أولی بالمؤمنین من أنفسهم»، اتحاد در معنا لازم است. سپس استناد می کند به استدلال شافعی از طریق مولوی نظام الدین که تصریح دارد بر این که وجود «فاء» در جمله «فمن کنت مولاه فعلی مولاه» در پاره ای از روایات حدیث غدیر، دلیل صریحی بر فرع بودن این جمله بر جملهٔ سابق است. سپس در تأیید این مطلب، دیگر سخنان اهل سنت را می آورد

۱

در روایت احمد بن حنبل از طریق ابن نمیر: «فقال أیها الناس ألستم تعلمون أنی أولی بالمؤمنین من أنفسهم؟ قالوا: بلی. قال: فمن کنت مولاه فعلی مولاه.»

۲

فی روایته من طریق عفان بن مسلم: «فقال: ألستم تعلمون أو لستم تشهدون أنی أولی بکل مؤمن من نفسه؟ قالوا: بلی. قال: فمن کنت مولاه فعلی مولاه» و... (کنتوری، ۱۴۰۵ق، ۹: ۶۴ _ ۷۰).

ص : ۷۵

حتی در فرهنگ جاهلیت نیز واژهٔ «ولیّ» به معنای «مولی و سرپرست» بوده است. محمد عزه دروزه در کتاب عصر النبی به این معنا اشاره کرده است که از جمله عادت های عرب این بود که اگر شخص یا افرادی از قبیله ای دیگر به قبیله شان می پیوست، آن را به خود ملحق کرده و با او به سان افراد خود برخورد می کنند و شخص ملحق شده نیز تمام مسئولیت های درون قبیله را می-پذیرد و او را مولا- (سرپرست) می خوانندند؛ و این پیمان ولیّ بودن، در برخی شرایط به عنوان یک پیمان بین شخص ملحق شده و شخص پذیرنده بنا می شد که بر اساس آن شخص پذیرنده (میزبان) تمام تبعات و پیامدهای رفتاری او را می پذیرد (عزه دروزه، ۱۳۶۵: ۱۷۱).

علامه طباطبائی در تقسیم آیات ولایت، آیاتی را می آورد که ولایت تشریعی را برای پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم ثابت می-کند؛ از قبیل قیام به تشریع و دعوت به دین، تربیت امت و حکومت بین آنان. سپس در ادامه می افزاید: «آیهٔ مورد بحث ما از همان آیات است که بعد از اثبات ولایت تشریعی برای خدا و رسول، با واو عاطفه «الذین آمنوا» را که فقط بر شخص علی علیه السلام منطبق است، عطف کرده و به یک سیاق، این سنخ ولایت را برای پروردگار به طور اصالت و برای رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم و امیرالمؤمنین علیه السلام به طور تبعیت و به اذن خدا ثابت می کند. اگر در آیه معنای ولایت دربارهٔ خداوند، غیر از ولایت دربارهٔ «الذین آمنوا» بود، باید کلمهٔ ولایت تکرار می شد تا اشتباه و التباسی به وجود نیاید، در حالی که این گونه نشده و با «واو» عطف شده است» (طباطبائی،

بی تا، ۶: ۱۴). چون در آیهٔ شریفه ولایت تکرار نشده است، پس معلوم است همان ولایتی که برای خداوند ثابت است، برای رسول و «الذین آمنوا» نیز ثابت است؛ از این جهت، ولایت رسول خدا صلی الله علیه و اله وسلم و حضرت علی علیه السلام در طول ولایت خداوند است (ساعدی، ۱۳۸۸: ۱۲۷). زمخشری نیز تعبیری شبیه علامه دارد: «اگر گفته شود چرا «إنما أولياؤكم» در این آیه به کار نرفته است، گفته می شود: اصل کلام «إنما وليكم اللّٰه» است که ولایت خدا بر طریق اصالت است و ولایت رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم و مؤمنان به تبع آن است؛ پس اگر کلمه «اولیاء» جمع به کار رود، کلام اصل و تبعی ندارد» (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۴۹).

از این بیان علامه و زمخشری می توان نتیجه گرفت، ولایتی که برای خدا و رسول خدا هست، برای «الذین آمنوا» نیز ثابت است و ولیّ به معنای «اولی به تصرف» است.

۳

شیخ طوسی «ولیّ» در آیهٔ ولایت را به معنای «اولویت و احقیت در تصرف» می داند و در تبیین این که مراد از «ولایت» اولویت در تصرف است، دو دلیل اقامه می کنند: الف. خداوند با «إنما» که دالّ بر حصر است، ولایت غیر خدا، رسول و «الذین آمنوا» را نفی کرده است، در حالی که اگر مراد از «ولایت» موالات در دین بود، اختصاص به کسانِ یادشده در آیه نداشت،

زیرا ولایت در دین در حقّ تمام مؤمنان جاری است (طوسی، بی تا، ۳: ۵۶۳): «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ» (توبه: ۷۱). ب. مضاف الیه در «ولیّکم» تمام مؤمنان را شامل می شود. آیه، پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم را از مضاف الیه خارج ساخت. «الذین آمنوا» نیز باید از مضاف الیه خارج باشد تا مخاطبان آیه غیر از صاحبان ولایت باشند؛ در غیر این صورت، لازم می آید که مضاف و مضاف الیه یکی باشند، چون قطعاً «الذین آمنوا» ولیّ هست. اگر در ضمن «کم» در «ولیّکم» نیز باشد، یعنی «الذین آمنوا» در مضاف (ولیّ) و مضاف الیه (کم) داخل است. هم چنین عدم اخراج «الذین آمنوا» از «کم» مستلزم آن است که ولیّ و مولی علیه یکی باشند؛ یعنی کسانی که ایمان آورده اند (الذین آمنوا)، هم ولیّ باشند و هم مولی

علیهم و این محال است (طوسی،

بی تا، ۳: ۵۶۳_۵۶۴).

۳-۳. عدم دلالت «إنما» بر حصر

اشاره

در دیدگاه دانشمندان «إنما» در صدر آیهٔ ولایت برای حصر است (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۰۸؛ طوسی، بی تا، ۳: ۵۶۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۶)؛ پس باید مراد از «ولایت» در این آیه ولایت خاص باشد نه عام، و این نوع ولایت که منحصر در خدا و رسول و برخی مؤمنان است، تنها با معنای رهبری و تصرف سازگار است. فخر رازی در مقام اشکال بر این مطلب می نویسد: کلمه «إنما» برای حصر نیست، و آیه ۴۵ سوره کهف را در مورد دنیا مثل میزند: «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ» (کهف: ۴۵) و می نویسد تردیدی نیست که مَثَل های دیگری غیر از این برای حیات دنیا وجود دارد: «إِنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (محمد: ۳۶) و با آوردن این دو مثال تصریح می کند که در غیر از زندگانی دنیا لهو و لعب نیز وجود دارد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۶).

نقد و بررسی

۱

فخر رازی بین مَثَل حیات دنیا و خود حیات دنیا خلط کرده است. قرآن بر خلاف تصور فخر رازی تنها یک مَثَل با دو بیان، در سورهٔ «کهف» دربارهٔ حیات دنیا زده و انحصار آن در این مَثَل باقی است. دربارهٔ حیات دنیا نیز وجه انحصار در زندگانی دنیاست نه در لهو و لعب؛ بنابراین ظاهراً قرآن در صدد بیان این مطلب است که: «لیس الحیاه الدنیا الا لهو و لعب»، نه آن که لهو و لعب در غیر حیات دنیا وجود ندارد. پس انحصار در حیات دنیاست، نه بر لهو و لعب تا گفته شود این دو امر در غیر زندگی دنیا نیز وجود دارد. افزون بر آن، فخر رازی در چند جای دیگر

قرآن «إنما» را دال بر حصر دانسته است؛ از جمله آیهٔ ۱۱۰ سوره کهف: «قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكَمْ يُوحى إِلَي...» بر انحصار «إنما» تأکید می کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۱: ۵۰۳).

۲

اگر در جایی اثبات شود «إنما» برای حصر اضافی و قیاسی به کار رفته است، به طور قطع قرینه ای آن را همراهی می کند، اما در آیهٔ ولایت قرینه ای بر حصر اضافی وجود ندارد، بلکه ذکر اوصاف در آیه این انحصار را تأکید کرده، نشان می دهد (۱)تنها ولایت برای افرادی است که در حال رکوع به شرف اعطای زکات نایل شده و خداوند عمل آنان را پذیرفته است.

۳-۴. اهانت به مخالفان

اشاره

صاحب تفسیر کبیر در مواضع مکرّر، از وصف های ناپسندی همچون وصف سبّ، تحکّم، گفتار ناحق و غیرمنطقی استفاده می کند! مخالفت ایشان با اعتقادات شیعه و تهمت های ناروا به شیعیان، یکی از مسائل غیر قابل کتمان است که در آثار فخر رازی، از جمله تفسیر مفاتیح الغیب به چشم می خورد. این مخالفت در برخی مواقع به حدی است که صریحاً شیعه را مورد اهانت قرار می دهد و یکی از مهم ترین اصول علمی نگارش، یعنی بی طرفی و توهین نکردن را زیر پا می گذارد!

اصولاً فخر رازی در نقد دیدگاه شیعه، نام «شیعه» را ذکر نمی کند و برای آن لفظ «روافض» را به کار می برد. گاهی هم در اهانت به شیعه به لفظ «روافض» اکتفا نکرده و نسبت ها و توهین-های دیگری را به همراه آن می آورد؛ از جمله ذیل بعضی آیات ولایت و خلافت، مانند آیه ۵۴ سورهٔ «مائده» با تحلیلی درون متنی، تمام صفات مذکور در آیه را دربارهٔ ابوبکر ثابت می کند و شیعه را لعنت می کند: «الروافض لعنهم اللّٰه» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۱، ذیل آیه). در آیهٔ بعد از همین سوره (مائده: ۵۵) «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ» در ردّ قول شیعه، احتجاجاتی را بیان داشته و لفظ «لعن» را مجدداً تکرار کرده است: «الروافض لعنهم اللّٰه» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۵). در موضعی دیگر (توبه: ۴۰؛ آیه غار)، به این دلیل که شیعه، ابوبکر را «ثانی اثنین» نمی دانند، لفظ «احمق» را به شیعه نسبت می دهد و

می نویسد: «بعض الحمقی من الروافض» می پندارند که ابوبکر ثانی اثنین نیست (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۶: ۵۰).

۱- هم چنین ولایت سایر ائمه در امتداد و طول ولایت امام علی علیه السلام است و جملگی یک حقیقتند و ولایت سائر ائمه به ولایت امام علی علیه السلام بازمی گردد؛ بنابراین با اثبات ولایت امام علی علیه السلام ، ولایت سائر ائمه علیهم السلام نیز اثبات شده و با آن تنافی نخواهد داشت (شیرازی، ۱۴۰۰ق، ۶: ۱۰۷_۱۰۸).

نقد و بررسی

اشاره

در نقد و بررسی شیوهٔ فخر رازی در رابطه با توهین به شیعه لازم است: الف. شیوهٔ برخورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم و اهل بیت علیهم اسلام در برابر مخالفان. ب. شیوهٔ برخورد علمای برجستهٔ شیعه با مخالفان را به طور مختصر بررسی کنیم:

الف. بررسی شیوهٔ برخورد پیامبر اکرم و اهل بیت در برابر مخالفان

با بررسی آیات قرآن کریم و سیرهٔ نبوی و معصومان علیهم السلام می بینیم که همواره ایشان در برخورد با مخالفان، راه مدارا و نرمش را در پیش می گرفتند و از توهین و ناسزاگویی خودداری می کردند. قرآن کریم در مذمت توهین و ناروایی می فرماید: «وَ لا تَسُبُّوا الَّذِینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَیَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَیْرِ عِلْمٍ کَذلِکَ زَیَّنَّا لِکُلِّ أُمَّهٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلی رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَیُنَبِّئُهُمْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۰۸). به تبعیت از منطق قرآن کریم، پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم در جایی که مدارا موجب آسیب به اساس اسلام یا مصالح جامعهٔ اسلامی نمی شد، همواره در برخورد با مخالفانشان با مدارا رفتار می کردند، و به خاطر گذشت و مدارای، خداوند دربارهٔ ایشان می فرمایند: «وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظِیمٍ» (قلم: ۴).

اهل بیت علیهم السلام نیز به تبعیت از منطق قرآن و پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم دربارهٔ ترک دشنام به گمراهان، همیشه بر منطق و استدلال تکیه می کردند و در رفتار اجتماعی و روزمره و نیز در عرصه های علمی، مدارا و نرمش با مخالفان مذهب را به شکل کاملی متجلی می کردند.

شدت اهتمام ائمه علیهم السلام به حفظ وحدت و انسجام امت اسلامی به اندازه ای است که حتی آن بزرگواران، شیعیان را در مقابل توهین به وجود مقدسشان نیز به صبر فرا می خواندند و از آن ها می خواستند که جز خیر و نیکی چیزی در میان آن ها و مخالفان وجود نداشته باشد؛ چنان که یکی از یاران امام صادق علیه السلام به نام «مُرازِم» می گوید: «امام صادق علیه السلام برای رساندن نامه ای مرا مأمور کرد. هنگامی که خارج شدم، مرا صدا زد و فرمود: ای مرازم! چرا بین تو و بین مردم [مخالفان] جز خیر و نیکی نباشد، گرچه به ما دشنام دهند؟!» (طبرسی، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

ب. شیوهٔ برخورد علمای برجستهٔ شیعه با مخالفان

مبنای علمای شیعه در اثبات حقانیت خود در طول تاریخ و نیز در عصر حاضر، بر استدلالات علمی و استناد به نقل مسائل عقلی است، نه اهانت و ردّ مخالف و عدم مباحثهٔ علمی. علمای شیعه با توجه به قرآن کریم که می فرماید: «ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَهِ وَ

الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵) برای اثبات حقانیت خود، روش حکمت، موعظه و جدال احسن را انتخاب کردند که هر سه روش در مقابل تهمت و زور است.

بر این اساس، همۀ علمای شیعه در بحث ها و مناظرات علمی خودشان طبق فرمایش قرآن کریم، از همین روش استفاده می کردند. آثار علمایی مانند سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ طوسی و... همه در راستای اثبات حقانیت معارف مستدل شیعه و در جواب به مخالفان از راه قلم و مباحثه علمی و به دور از اهانت است. الشافی سید مرتضی در جواب اشکالات قاضی عبدالجبار معتزلی در امامت، تجرید الإعتقاد خواجه نصیر، شب های پیشاور و... سیاست استدلالی و منطقی شیعه در مباحثات و برخورد با مخالفان را ثابت می کند.

۳-۵. عدم ذکر شأن نزول¬ها و اقوال مشهور

یکی دیگر از روش هایی که فخر رازی ذیل آیات ولایت و خلافت در پی گرفته است، عدم ذکر شأن نزول ها و اقوال مشهور است که بدون توجه به دیدگاه و نظر مخالفان و روایات آنان، نظر خود را بیان می کند.

در اقوالی که در تفسیر آیه ۴۳ سورۀ رعد: «وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ» وارد شده، قولی که بیان می کند حضرت علی علیه السلام مصداق «وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ» یا شاهد رسالت است، بیشتر از سایر اقوال است (برای نمونه ر.ک: زمخشری، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۸۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ۴: ۶۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ ق، ۵: ۳۰۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۹: ۳۳۶). با توجه به این که فخر رازی در موارد متعددی از تفسیر خود به مطالب تفسیر الکشاف استناد می کند، معمولاً باید این قول زمخشری را که ذیل آیۀ هفدهم سورۀ «هود» نقل کرده است، دیده باشد؛ لذا فخر رازی همۀ اقوال ضعیف موجود در آیه را نقل کرده، اما در نقل این قول مشهور کوتاهی کرده است.

اقوالی را که فخر رازی در تفسیر آیه آورده است عبارتند از: ۱. منظور شهادت یا گواهی دادن آن دسته از اهل کتاب است که به پیامبر ایمان آوردند؛ یعنی عبدالله بن سلام، سلمان فارسی و تمیم داری. ۲. منظور از کتاب در این آیه، قرآن است؛ یعنی هر کس به فصاحت و بلاغت و آنچه از مطالب غیبی و علوم فراوانی که در قرآن وجود دارد دست پیدا کند، به اعجاز قرآن پی می برد؛ بنابراین علم الکتاب یعنی قرآن. ۳. یعنی هر کس به تورات و انجیل که شامل بشارت های این دو کتاب به آمدن حضرت محمد صلی الله علیه و اله وسلم است، علم داشته باشد، شاهد است که محمد صلی الله علیه و اله و سلم از طرف خدا مبعوث شده است. ۴. منظور از «و من عنده علم الکتاب» خدای تعالی

است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۹: ۵۴)؛ در صورتی که فخر رازی در تفسیر آیهٔ هفدهم سورهٔ هود:

«... أَفَمَنْ كانَ عَلى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ...» می نویسد: آن کسی که خداوند تعالی او را دارای بینه معرفی کرده است، محمد صلی الله علیه و اله و سلم است و منظور از بینه «قرآن» است. «تلاوه» به معنای «قرائت» است و بنا بر این توضیحات، برای مصداق «شاهد» صورت های گوناگونی بیان کرده اند: یکی از این وجوه جبرئیل است؛ دومی آن زبان پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم است؛ سومین قول این است که منظور علی بن ابی طالب است که این بینه (قرآن) را تلاوت می کند و این که خداوند می فرماید «شاهِدٌ مِنْهُ»، یعنی این شاهد از محمد صلی الله علیه و اله و سلم و بعضی از اوست و منظور از این که فرمود «بعضی از او»، شرافت دادن به این شاهد است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۷: ۲۹). فخر رازی در تفسیر آیهٔ مزبور، شاهد بودن حضرت علی علیه السلام را چنین شیوا بیان می کند، ولی در تفسیر آیه ۴۲ سورهٔ «رعد» این گفته های خود را فراموش می کند.

۳–۶. غبارآلود کردن فضا و ذکر اقوال پراکنده بدون ترجیح

یکی دیگر از روش هایی که فخر رازی ذیل آیات ولایت و خلافت به کار می رود، غبارآلود کردن فضای بحث است، با ذکر اقوال پراکنده، بدون این که یکی را بر دیگری ترجیح دهد؛ از جمله ذیل آیهٔ ولایت که در تعیین مصداق «وَالَّذِينَ آمَنُوا» احتمالات گوناگونی را بدون ترجیح برمی شمرد. ذیل این آیه فخر رازی سعی کرده تا با بیان روایاتی که بیان گر و تأییدکنندهٔ نزول آیه دربارهٔ ابوبکر (روایاتی که از ابن عباس (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۸۱) و عکرمه (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲، ۳۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۳۳۵) نقل گردیده) و عباده بن صامت (روایاتی که از ابن عباس (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۶۱) و عباده بن الولید بن عباده بن الصامت (طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۶) نقل شده) است، برای اشخاص مذکور فضیلت سازی کند و به نوعی با فضیلت امیرالمؤمنین علیه السلام در مقام مقابله برآید.

فخر رازی در تفسیر فراز «وَالَّذِينَ آمَنُوا» بدون بیان نظر راجح، دو نظر را مطرح می کند؛ نظر اول: مراد همهٔ مؤمنین باشد، و ذیل آن روایتی را در شأن نزول آیه که دربارهٔ «عباده بن صامت» است نقل می کند. نظر دوم: مراد یک شخص معین باشد، و ذیل آن دو روایت مطرح کرده است؛ روایتی ناظر به این که آیه در شأن ابوبکر نازل شده است، و روایت دیگر مبنی بر این که آیه در شأن علی بن ابی طالب نازل شده است. در ادامهٔ تفسیر، بدون توجه به احادیث متواتر که این آیه را شأن علی علیه السلام می دانند با ادله مبسوط، ایشان را از دایره مصادیق آیهٔ مبارکه خارج می کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۲).

ص: ۸۱

هم چنین ذیل آیه چهارم سورهٔ تحریم: «إِنْ تَتُوبا إِلَی اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهِيرٌ» با آوردن اقوال (قیل های) گوناگون، برای این که آیه را بی ربط به حضرت علی علیه السلام نشان دهد، فضا را غبارآلود می کند و این آیه را به همه ربط می دهد جز حضرت علی علیه السلام (رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۰، ۵۷۰)؛ در حالی که منابع فراوانی از شیعه (ثمالی، ۱۴۲۰ق: ۳۳۵_۳۳۶؛ قمی، ۱۳۶۳، ۲: ۳۷۷؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۴۹۳_۴۹۰؛ علم الهدی، ۱۴۳۱ ق، ۳: ۴۰۴؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ ق: ۶۷۵_۶۷۴) و بعضی منابع اهل سنت (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۳۴۱_۳۵۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۲۴۳_۲۴۴؛ حقی بروسوی، بی تا، ۱۰: ۵۳)، به تصریح مراد از «صالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» را حضرت علی علیه السلام دانسته اند، و بعضی دیگر از منابع سنی (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۹: ۳۴۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۳۰۹؛ ابن جزی، ۱۴۱۶ق، ۲، ۳۹۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۸: ۱۸۸) یکی از احتمالات مطرح شده را حضرت علی علیه السلام می دانند، ولی فخر رازی هر احتمالی را آورده است جز ذکر نام حضرت علی علیه السلام .

نتیجه گیری

اشاره

مهم ترین نتایج حاصل از پژوهش که پس از تحلیل و بررسی روش ها و ادلهٔ فخر رازی در مواجههٔ با ادله شیعه ذیل آیات ولایت و خلافت و سپس نقد این دلایل به دست می آید عبارتند از:

۱

برای اثبات خلافت ابوبکر و سلب ولایت حضرت علی علیه السلام به احادیث ضعیف و جعلی استناد کرده است، که ضعیف و جعلی بودن این احادیث در منابع اهل سنت آمده است.

۲

به سیاق استناد می کند، تا در آیات ولایت ثابت کند «ولیّ» به معنای «محبت و دوستی» است، نه «سرپرستی»؛ در صورتی که آیات ولایت هم سیاق نیستند، و بر یک پارچه نبودن این آیات، روایات فراوانی از شیعه و سنی آمده است. و بنا به نظر دانشمندان در صورت تعارض دلیل لفظی (روایات) و دلیل لبّی (سیاق)، دلیل لفظی مقدم است.

۳

در استناد به مباحث ادبی مانند: عدم صحت اطلاق جمع و ارادهٔ مفرد، اشکال در معنای واژگان و عدم دلالت «إنما» بر حصر، بر «ولیّ» به معنای محبت و نصرت اصرار می ورزد.

۴

در مواردی با نادیده گرفتن ادلهٔ شیعی راه توهین را در پیش گرفته و از جملاتی شبیه: «بعض الحمقی من الروافض»، «لروافض لعنهم اللَّه» و... بهره می برد؛ در صورتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم ، اهل بیت علیهم السلام و علمای برجستهٔ

شیعه، همواره در برخورد با مخالفان، راه مدارا و نرمش را در پیش می گرفتند.

ص: ۸۲

از دیگر رویکردهای ایشان، عدم ذکر اقول مخالف است. او ذیل برخی آیات ولایت، اقوال مشهوری را که دربارۀ حضرت علی علیه السلام هست نادیده گرفته و بدون استناد به آن ها، برای اثبات خلافت ابوبکر به اقوال دیگری روی می آورد که خلافت او را ثابت کند، و در مواردی هم برای کم اهمیت جلوه دادن مقام و شخصیت حضرت علی علیه السلام ، با آوردن اقوال گوناگون در کنار اقوال مشهور، فضای بحث را غبارآلود می کند.

منابع

۱.ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، (بی تا)، احکام القرآن، بی جا، بی نا.

۲.ابن بطریق، یحیی بن الحسن (الحلی)، (۱۴۱۲ق)، عمده عیون صحاح الأخبار، تحقیق: الشیخ مالك المحمودی، تهران، ممثلیه الامام القائد السید الخامنه ای فی الحج، الطبعه الثالثه.

۳.ابن تیمیه الحرانی، أحمد بن عبدالحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه فی نقص الکلام الشیعه القدریه، بی جا، مؤسسه قرطبه.

۴.ابن جزی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، تحقیق: عبدالله خالدی، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم، چاپ اول.

۵.ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ اول.

۶.ابن جوزی، أبوالفرج، (۱۳۸۵ق)، الموضوعات، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۷.ابن حجر العسقلانی، أبوالفضل أحمد بن علی، (۱۴۰۶ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۸.ابن حزم الأندلسی، أبومحمد علی بن أحمد، (بی تا)، المحلی، مدینه، دار الفکر.

۹.ابن عبدالبر، (۱۴۱۲ق)، الإستیعاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالجبل.

۱۰.ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۱.ابن عطیه، مقاتل، (۱۴۲۳ق)، أبهی المراد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، محقق: حمود، محمد جمیل، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۲.ابن فارس، زکریا، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الإسلامی.

۱۳.ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۱۴.ابن مردویه، أحمد بن موسی، (۱۴۲۲ق)، مناقب علی بن أبی طالب و ما نزل من القرآن فی علی، مع و ترتیب: محمد حسین حرزالدین، قم، دارالحدیث.

۱۵.ابی نعیم الإصفهانی، احمد بن عبدالله، (۱۴۰۶ق)، النور المشتعل، تحقیق و تعلیق: محمدباقر المحمودی، وزاره الإرشاد الإسلامی، الطبعه الاولی.

ص: ۸۳

۱۶.اربلی، علی، (۱۴۲۶ق)، کشف الغمه فی معرفه الائمه، تحقیق: علی الفاضلی، قم، المجمع العالمی لاهل البیت.

۱۷.اسکافی، محمد، (بی تا)، المعیار و الموازنه فی فضائل الإمام امیرالمؤمنین علی بن أبی طالب، تحقیق: محمدباقر المحمودی، بیروت، بی نا.

۱۸.امینی، محمدحسین، (۱۲۹۷ق)، الغدیر، بیروت، دارالکتب العربی.

۱۹.آلوسی، سیدمحمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت.

۲۰.بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.

۲۱.________________، (۱۴۰۶ق)، غایه المرام و حجّه الخصام، تحقیق: السید أحمد الحسینی، الطبعه الثانیه، منشورات آیة الله المرعشی النجفی.

۲۲.بیاضی، علی بن یونس عاملی، (بی تا)، الصراط المستقیم الی مستحق التقدیم، تحقیق: محمدباقر بهبودی، بی جا، مکتبه مرتضویه.

۲۳.البیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۲۱ق)، تفسیر البیضاوی (انوار التنزیل و أسرار التأویل)، تحقیق: عبدالقادر عرفان العشا حسّونه، بیروت، دارالفکر، الطبعه الاولی.

۲۴.ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۲۵.جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، ولایت علوی، قم، اسراء،

۲۶.________________، (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، تحقیق: عبدالکریم عابدینی، بی جا، اسراء.

۲۷.الجوینی الحموینی، إبراهیم بن محمد، (۱۴۰۰ق)، فرائد السمطین فی فضائل المرتضی و البتول و الأئمه من ذرّیتهم، بیروت، مؤسسه المحمودی، الطبعه الأولی.

۲۸.حسکانی، عبیدالله بن احمد، (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۲۹.حسینی استرآبادی، سیدشرف الدین علی، (۱۴۰۹ق)، تأویل الآیات الظاهره، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۳۰.حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.

۳۱.حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.

۳۲.دژآباد، حامد، (۱۳۹۳)، ارزیابی مبانی و ادله قرآنی خلافت خلفا، قم، مشعر.

۳۳.ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (بی تا)، تلخیص کتاب الموضوعات، بی جا، مکتبه الرشد.

۳۴.رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، الأربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

۳۵.____، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب (تفسیر الکبیر)، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

۳۶.راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق _ بیروت، دار العلم _ الدار الشامیه.

۳۷.رجبی، محمود، (۱۳۸۳)، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

ص: ۸۴

۳۸.رشید رضا، (۱۴۲۳ق)، تفسیر القرآن العظیم (المنار)، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، الطبعه الأولی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳۹.الزرکشی، بدرالدین، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: عبدالرحمن المرعشی، الشیخ جمال حمدی الذهبی، الشیخ ابراهیم عبدالله الکردی، بیروت، دار المعرفه، الطبعه الثانیه.

۴۰.الزمخشری، ارالله محمود بن عمر، (۱۴۱۵ق)، الکشّاف عن حقایق غوامض التنزیل، تحقیق: محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه، الطبعه الاولی.

۴۱.ساعدی، محمد، (۱۳۹۴)، آیات امامت و ولایت در تفسیر المنار، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

۴۲.سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (بی تا)، بحرالعلوم، بی جا، بی نا.

۴۳.سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰)، تفسیر سورآبادی، تهران، فرهنگ نشر نو.

۴۴.ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۲۱ق)، سعد السعود، تحقیق: فارس تبریزیان (الحسّون)، قم، دلیل، الطبعه الاولی.

۴۵.______________، (۱۳۹۹ق)، الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف، قم، الخیام.

۴۶.سید مرتضی علم الهدی، علی بن حسین، (۱۴۳۱ ق)، نفائس التأویل، بیروت، الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول.

۴۷.______________، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامه، تحقیق و تعلیق: سید عبدالزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام .

۴۸.سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۴۹.______________، (۱۴۱۰ق)، لباب النقول فی اسباب النزول، تصحیح: بدیع السید اللحام، بیروت، دار الهجره، چاپ اول.

۵۰.______________، (بی تا)، الإتقان فی علوم القرآن، بی جا: دارالکتاب العربی.

۵۱.______________، (۱۴۱۷ق)، اللآلئ المصنوعه فی الأحادیث الموضوعه، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۵۲.شاکر، محمدکاظم، (۱۳۷۶)، روش های تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

۵۳.شرف الدین، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، المراجعات، تحقیق: حسین الراضی، قم، المجمع العالمی لأهل البیت.

۵۴.شیرازی، محمد، (۱۴۰۰ق)، تقریب القرآن إلی الأذهان، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۵۵.شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، الإفصاح فی الإمامه، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.

۵۶.شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه، بیروت، المکتب الإسلامی.

۵۷.الصالح، الصبحی، (۱۹۶۸)، مباحث فی علوم القرآن، بیروت، دار العلم للملایین، الطبعه الخامسه.

۵۸.صدر، سیدمحمدباقر، (۱۴۲۳ق)، دروس فی علم الأصول، تحقیق: سید علی اکبر حائری، قم، مجمع اندیشه اسلامی.

ص: ۸۵

۵۹.طباطبائی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۶۰.الطبرانی، سلیمان بن أحمد، (۱۴۱۵ق)، المعجم الأوسط، تحقیق: قسم التحقیق بدار الحرمین، بی-جا، دار الحرمین.

۶۱.طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۶۲.طبرسی، علی بن حسن بن فضل، (۱۳۸۵)، مشکاه الانوار فی غرر الأخبار، نجف، بی نا.

۶۳.طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.

۶۴.طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

۶۵.________________، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق: قسم الدراسات الأسلامیه، قم، دارالثقافه، چاپ الاولی.

۶۶.________________، (۱۳۹۴ق)، تلخیص الشافی، قم، منشورات العزیزی، الطبعه الثالثه.

۶۷.عبدالرحمن ایجی، (بی تا)، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب.

۶۸.عزه دروزه، محمد، (۱۳۶۵)، عصر النبی و بیئته قبل البعثه، دمشق، دار الیقظه العربیه.

۶۹.عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه.

۷۰.فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق: محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

۷۱.الفیروزآبادی الشیرازی، مجدالدین محمد بن یعقوب، (۱۹۱۵)، سفر السعاده، مصر، بی نا.

۷۲.قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو، چاپ اول.

۷۳.قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتاب، چاپ سوم.

۷۴.کلینی، محمد بن یعقوب،(۱۳۶۲)، الأصول من الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

۷۵.کنتوری، میرحامدحسین، (۱۴۰۵ق)، عبقات الأنوار، طهران، مؤسسه البعثه.

۷۶.المظفر، محمدرضا، (بی تا)، اصول الفقه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۷۷.مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، دراسه و تحقیق: عبدالله محمود شحّاته، بیروت، مؤسسه التاریخ

العربی.

۷۸.مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامی، تهران، چاپ اول.

۷۹.میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عده الأبرار، تهران، امیرکبیر.

۸۰.نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۸۸)، بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.

۸۱.النسائی، عبد الرحمن أحمد بن شعیب، (۱۴۱۱ق)، السنن الکبری، تحقیق: عبدالغفار سلیمان البنداری، کسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

بررسی جایگاه «نظر و تفکر» نزد قاضی عبدالجبار /محمد بیدهندی ، حسین سلطانی

اشاره

محمد بیدهندی (۱)

حسین سلطانی (۲)

تاریخ دریافت: ۰۱/۰۶/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۸/۰۷/۱۳۹۵

چکیده

قاضی عبدالجبار از چهره های معروف کلام معتزلی است که دربارهٔ معرفت شناسی، به ویژه بحث «نظر» آرای قابل ملاحظه ای دارد. در نظام معرفتی قاضی، «نظر» به معنای تفکر و استدلال است و همانند دیگر افعال انسان، از قدرت و ارادهٔ او صادر می گردد و فعل خود اوست؛ و از نظر و تفکر، فعلی دیگر به نام علم و معرفت به دست می آید. عقل به معنای قوه ی تفکر در نزد قاضی به عنوان یک منبع مستقل و یک ابزار بسیار مهم برای شناخت مطرح است؛ بدین روی، قاضی تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را نظر و تفکر، یعنی همان راه عقل می داند، و نزد او نخستین تکلیف آدمی، استدلال عقلی برای شناخت خداوند است. پژوهش حاضر در صدد است نقش و جایگاه نظر و رابطهٔ آن با علم و معرفت و هم چنین با معرفت خداوند به طور خاص را، از دیدگاه عبدالجبار مورد بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی

نظر، علم، معرفت، معتزله، قاضی عبدالجبار.

ص: ۸۷

۱- دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان (m.bid@ltr.ui.ac.ir)

۲- دانش آموخته حوزه علمیه اصفهان و کارشناس ارشد رشته فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان

مقدمه

«عقل و قوهٔ تفکر» یکی از مواهب الهی و استعداد مخصوصی است که خداوند متعال به انسان عنایت فرموده تا با بهره گیری از آن بتواند در سیر زندگانی خود، راه سعادت و رستگاری را بپیماید. اغلب پیروان و متصدیان آیین ها و ادیان پیش از اسلام از جمله مسیحیت، دین و آموزه های دینی را در تقابل با عقل و استعدادهای عقلانی می دانسته اند. آنان معتقد بودند دین امری مقدس و ربّانی است و انسان را اجازهٔ ورود به آن بارگاه قدس و عقل را یارای تفکر در محتوای دین نیست (زاهد غیاثی، ۱۳۸۰: ۳۰). اما اسلام دینی است که نه تنها با نیروی عقل و قدرت تفکر مخالفت و تضادی ندارد، بلکه تقریباً در تمام جهات از آن کمک و تأیید خواسته و بر آن تکیه کرده است. در قرآن کریم، حدود سی صد بار انسان به طور مستقیم یا غیرمستقیم به تفکر، تعقل، تدبر و تفقه دعوت شده است که از جملهٔ آن، می توان به آیهٔ شریفه: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذينَ لا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲) اشاره کرد که در آن خداوند متعال، بی فکری و اندیشه نکردن را مذمت و ملامت کرده است.

یکی از ویژگی های بزرگ دین مقدس اسلام، اعتدال و میانه روی است و خداوند امت اسلام را در قرآن کریم «امت وسط» نامیده است. امتی که حقیقتاً دست پروردهٔ قرآن باشد، از افراط و تفریط برکنار است: «وَ كَذلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّةً وَسَطًا...» (بقره: ۱۴۳). اما با این حال، بعضی جریانات فکری در عالم اسلام بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله و سلم به وجود آمد که برخی راه افراط و برخی روش تفریط را در پیش گرفتند (مطهری، ۱۳۷۷، ۱: ۶۹). از جملهٔ این موارد است طرز تفکر ابوحنیفه در حوزهٔ فقه که عقلانی است، ولی در حد افراط. او بیشتر در فقه بر اساس استدلال فتوا می دهد. در مقابل، فقه احمد بن حنبل بسیار جامد است. او اساساً برای عقل، حقی قائل نیست (مطهری، ۱۳۷۷، ۱: ۱۰۵_۱۰۱) و معتقد بود، عقل حقّ اظهار نظر در مسائل دینی را ندارد.

دربارهٔ نقش عقل در فهم اصول اعتقادی دین نیز دو رویکرد وجود دارد؛ گروهی به نام «معتزله» بر این اعتقادند که عقل و احکام عقلی، نقشی اساسی و تعیین کننده در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید بر عهده دارد. عقل نزد ایشان منبعی اصیل و مستقل به شمار می آید، بر خلاف نقل که تأیید و ارشاد به حکم عقل است. در باور معتزله، معرفت خداوند جز از طریق نظر و استدلال حاصل نمی شود، و همین باور بود که ایشان را به تأسیس علم کلام و تنظیم اصول و قواعدی برای شناخت خداوند و صفات و افعال او واداشت (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۱۱). در مقابل، گروهی دیگر به نام «اشاعره» بحث و استدلال در تبیین،

تثبیت و دفاع از عقاید دینی را ــ و نه در استنباط و کشف آن ها ــ جایز شمردند و اصالت را از آنِ نقل و نه عقل دانستند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

«قاضی عبدالجبار معتزلی» از آن جا که در مکتب عقل گرای معتزله تربیت یافته است، نظر و تفکر نزد او اهمیت فوق العاده ای دارد. قاضی به مباحث معرفت شناسی عنایتی ویژه داشت، تا جایی که کتاب «نظر و معارف» (یک جلد از مهم ترین اثر او یعنی المغنی فی ابواب التوحید و العدل) را در این باره نگاشت. در دستگاه معرفتی قاضی عبدالجبار، «نظر» به معنای «تفکر»، پایه و مایهٔ دیگر مباحث «شناخت» است. او با این اعتقاد که نظر و تفکر، نقشی تعیین کننده در معرفت خداوند دارد، برای شناخت خداوند ــ که هدف اصیل است ــ به وجوب مقدمی نظر فتوا می دهد. وی بر این باور است که «نظر» مثل سایر افعال انسان، از اراده و قدرت او صادر می گردد. و بر این اساس که نظر فعل انسان است، می تواند از آن فعلی دیگر که آن هم فعل انسان است، به دست آید. این فعل، همان علم و معرفت است. پژوهش حاضر بر آن است تا ضمن تعریف نظر، فکر، علم و معرفت از دیدگاه عبدالجبار، بیان کند که نزد وی نسبتِ نظر با علم و معرفت چگونه است؟ آیا امکان دسترسی به معرفت خداوند وجود دارد؟ با فرض امکان، نقش و جایگاه نظر در شناخت خداوند چیست؟

اندیشه های معرفتی قاضی عبدالجبار، متفکر قرن چهارم هجری، با این که در یک جلد مستقلاً به آن پرداخته شده، کمتر مورد تحقیق قرار گرفته است. بررسی این اندیشه ها از این جهت حایز اهمیت است که نقشی پایه در باورهای کلامی او دارد؛ باورهایی که در شکل گیری مبانی فکری معتزله مؤثر است. نشان دادن دغدغهٔ جدی عبدالجبار دربارهٔ مسائل نظر و معرفت و نقش بسیار پررنگ نظر و تفکر در دست یابی به معرفت خداوند، از دیگر ابعاد مهم این پژوهش است.

در باب اندیشه های کلامی و معرفتی عبدالجبار و مقایسهٔ آرای او با آرای اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان، پژوهش هایی صورت گرفته است (برای نمونه: پهلوانی نژاد (۱۳۹۰)، هدایت پناه (۱۳۸۲)، دهقانی نژاد (۱۳۸۹)، جوادی (۱۳۸۶) و نظرنژاد (۱۳۹۳))، اما در هیچ کدام از آن ها نظر و نسبت آن با علم و معرفت و خداشناسی بررسی نشده است.

۱. فکر و نظر

قاضی دربارهٔ «نظر» معانی گوناگونی همچون: روبه رو و تقابل، باصره، انتظار، احسان، رحمت و نظر القلب را ذکر می کند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۴: ۱۲؛ ۴: ۱۹۷؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰) که

تشخیص هر یک از این معانی، مرهون قرینه و شاهد است؛ بدین معنا که هرگاه «نظر» با حرف «الی» متعدی و مقید به «العین» شود، منظور از آن معنای «باصره» است و هرگاه با حرف «فی» متعدی و با واژهٔ «قلب» قید بخورد، به معنای «تفکر» است. قاضی غیر از معنای «تفکر» معانی دیگری مانند: بحث، تأمل، تدبر و رؤیت را نیز با نظر القلب مترادف می داند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰_۲۱).

منظور قاضی از نظر در مباحث شناخت، معنای اخیر آن، یعنی «نظر القلب» است و حقیقت آن را هم فکر می داند؛ به این دلیل که ناظر با قلب همان مفکر، و مفکر نیز همان ناظر با قلب است و حقایق و معارف از طریق فکر و نظر به دست می آید. فکر هم از دیدگاه وی، تأمل و اندیشیدن در حالات و صفات چیزی و تمثیل بین آن چیز و غیر آن است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴). از آن جا که در اصطلاح منطق، فکر اعم از تعریف و استدلال است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۱۰)، به نظر می رسد این تعریف قاضی از فکر، شامل استدلال نمی شود، چراکه تأمل در حالات و صفات چیزی، معرفتی تصوری از آن به دست می دهد و «تمثیل» نیز به معنای چیزی را به چیز دیگری تشبیه کردن، با استدلال که چینش معلومات تصدیقی برای رسیدن به مجهول تصدیقی است (طوسی، ۴۸: ۱۴۰۵)، تفاوت دارد.

قاضی در جایی دیگر از آثار خود، «فکر» را معنایی می داند که شخص را به تفکر وامی دارد. او بر این باور است که هر کسی این معنا و حالت را در خود می یابد و بین وقتی که تفکر می کند و موقعی که در حال تفکر نیست، تفاوت قائل می شود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰). این تعریف نیز صحیح نیست، زیرا قاضی خود معتقد است آنچه شخص را به نظر و تفکر وامی دارد، انگیزه، قصد و ارادهٔ اوست نه خود فکر (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۰۹)، از سوی دیگر، فکر و تفکر در نظر قاضی به یک معناست؛ بنابراین تعریف مزبور، دوری و باطل است. از دیدگاه عبدالجبار، تفکر و استدلال از ویژگی های علم اکتسابی است و در علوم ضروری، جایگاهی ندارد و این علوم نه در اثر فکر و نظر و استدلال، بلکه خود به خود برای انسان حاصل است.

«دلیل» و «دلالت» نیز در نظر عبدالجبار به یک معنا و هر دو راهی هستند برای حصول علم به معلومی که ضروری نیست؛ به عبارت دیگر، معلومات غیرضروری یا همان علوم نظری و اکتسابی از طریق دلیل به دست می آید. وی دلیل را روشی می داند که هرگاه ناظر و مفکر، آن روش را با فکر و نظر و استدلال به کار گیرد، به مجهولی که در صدد یافتن آن است، دست می یابد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰).

۲. علم و معرفت

قاضی «علم» را معنایی می داند که اقتضای سکون نفس عالِم را نسبت به آنچه دریافته است، دارد و این سکون هم در صورتی حاصل می شود که آن معنا، اعتقادی مطابق با واقع و بر وجه مخصوص باشد. نقطهٔ انفصال علم از غیرعلم همین سکون نفس عالِم است که در غیر علم اعم از شک، ظن و جهل وجود ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۳: ۱۲). قاضی در کتاب شرح الأصول الخمسه تعریف دیگری از «علم» ارائه می دهد و در آن علم را با معرفت، مترادف و هم معنا می داند. در این تعریف نیز علم چیزی است که مایهٔ آرامش روح، خنک شدن سینه و اطمینان قلب است. عبارت وی چنین است: «أن المعرفة و الدرایة و العلم نظائر و معناها: ما یقتضی سکون النفس و ثلج الصدر و طمأنینه القلب» (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱). این دو تعریف از آن جا که علم را مقتضی سکون نفس می دانند، به هم نزدیکی و مشابهت دارند؛ با این حال، بین آن ها تفاوت هایی آشکار نیز دیده می شود. در تعریف اول، قاضی علم را معنایی می داند که هرگاه آن معنا اعتقادی مطابق با واقع باشد، آرامش نفس را در پی خواهد داشت، در حالی که تعریف دوم از این قید خالی است. این تعریف نسبت به تعریف دیگری که از یکی از آثار قاضی به نام «العمد» در کتاب شرح الأصول الخمسه نقل شده، اولی و بهتر است. تعریف «العمد» چنین است: «أنه الاعتقاد الذی تسکن به النفس إلی أن معتقده علی ما اعتقده علیه»؛ علم همان اعتقاد مطابق با واقع است که آرامش نفس معتقد را به دنبال دارد. وی دلیل اولویت را نیز این می داند که غرض از تعریف، تمایز معرّف از غیر آن است و در این جا هم این غرض با همان تعریف دوم تأمین می گردد. بنابراین باید به همان اکتفا کرد و قیود اضافی را حذف نمود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱).

وی هم چنین متذکر می گردد که علم غیر از اعتقاد و با آن متفاوت است؛ بنابراین تعاریفی که علم را اعتقاد می داند مخدوش و مردود است، چراکه: اولاً اعتقاد اعم از اعتقاد عالمانه و غیرعالمانه (مقلدانه) است؛ ثانیاً، در تعریفی که علم را اعتقاد می داند لفظ «معتقد» به کار رفته، در حالی که برخی علوم اصلاً معتقد و متعلق اعتقادی ندارند؛ مانند علم به این که خدا ثانی ندارد؛ ثالثاً، علم به تعریف باید علم به معرّف و مستفاد از یکی، همان مستفاد از دیگری باشد و حال آن که در برخی افراد چنین نبوده و با این که علم هست، ولی اعتقادی وجود ندارد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۱).

تعریفی که در شرح الأصول الخمسه آورده شده، با تعریف المغنی ــ یعنی تعریف اول ــ در ظاهر ناسازگار است. در شرح الاصول علم را غیر از اعتقاد و اخص از آن می داند، در حالی که در المغنی معتقد است علم از جنس اعتقاد است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۵). اما با کمی دقت و ضمیمه کردن توجیهاتی که قاضی برای تعاریف برخی شیوخ معتزله از علم می آورد، می توان این ناسازگاری را برطرف کرد. در تعریف المغنی ــ چنان که گذشت ــ قید «علی وجه مخصوص» آمده است که منظور قاضی از این قید «علی وجه یقیضی سکون النفس» است؛ به این دلیل که او در توضیح تعریف برخی اساتید خود از علم: «أنه من جنس الاعتقاد» این چنین می نویسد: «فمتی تعلق بالشیء علی ما هو به، و وقع علی وجه یقیضی سکون النفس، کان علما و...» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۵)؛ یعنی هرگاه اعتقاد به چیزی آن چنان که هست تعلق گیرد (اعتقاد مطابق با واقع) و آرامش نفس را در پی داشته باشد، علم است و هرگاه اعتقاد مطابق با واقع نباشد، جهل است. روشن است که مراد قاضی از اعتقاد، اعتقاد عالمانه و از روی یقین است؛ از این رو می توان تعریف شرح الاصول را این گونه توجیه کرد که علم غیر از اعتقاد مقلدانه و غیرعالمانه است، ولی هرگاه اعتقاد به چیزی یقینی و مطابق با واقع باشد، به گونه ای که نفسِ معتقد بر اثر این اعتقاد آرامش یابد، این همان علم و معرفت خواهد بود. پس از نظرگاه قاضی علم، اعتقاد عالمانه و یقینی مطابق با واقع است که سکونت نفس عالِم را اقتضا دارد. تعریفی هم که از فخر رازی نقل شد (العلم اعتقاد جازم مطابق) همان تعریف قاضی است، با این تفاوت که قید «سکون نفس» در آن لحاظ نشده است.

برخی متکلمان اولیهٔ معتزلی همچون ابوعلی جبائی و ابوهاشم جبائی، علم را اعتقاد مطابق با واقع دانسته اند: «أن العلم هو اعتقاد الشیء علی ما هو به»، و گاهی قید «سکون نفس» را نیز بر آن افزوده اند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۳ــ۱۵). عبدالجبار نیز در واقع همان تعریف قدما را برگزیده و سعی بر اصلاح و تکمیل آن دارد.

تعریف قاضی از علم اگرچه نسبت به تعریف برخی متکلمان اشعری مذهب همچون ابوالحسن اشعری: «العلم هو ادراک المعلوم علی ما هو علیه» (سبحانی، ۱۴۲۹ق: ۲۰)، و باقلانی: «العلم معرفهٔ المعلوم علی ما هو علیه» (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۹۱)، کامل تر بوده و مبتلا به اشکال دور نیست، با این حال مثل سایر تعاریف، خالی از اشکال هم نیست. آن اشکال کلی که بر تمامی تعاریف وارد بود، بر این تعریف نیز وارد است و آن این که این تعریف را نمی توان تعریفی حقیقی دانست، چراکه علم از مفاهیم بدیهی و غیر قابل تعریف است. اشکال دیگر این که، اعتقاد تنها شامل تصدیقات می گردد و متعلق اعتقاد، فقط گزاره ها هستند (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۵) و

ص: ۹۲

مفاهیم تصوری را در بر نمی گیرد؛ از این رو تعریف جامعی نیست. ایراد سوم این تعریف این است که سکونت نفس که قاضی آن را در تعریف خود اخذ کرده و در واقع فصل آن تعریف به شمار می آید، در غیر علم مانند «جهل مرکب» نیز برای شخص ممکن است حاصل گردد.

از دیدگاه عبدالجبار، «معرفت» نیز معنایی است که مقضی سکون نفس بوده و با علم هم معناست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۶). متکلمان پیش از عبدالجبار و معاصر با او، یا تعریفی از معرفت ارائه نداده اند یا آن را با علم هم معنا دانسته اند. باقلانی اشعری، معاصر با قاضی، علم و معرفت را مترادف دانسته است (باقلانی، ۱۴۲۵ق: ۹۲)؛ اما برخی متکلمان متأخر از قاضی، همچون سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۳ق) بین علم و معرفت فرق نهاده، علم را «ادراک کلی» و معرفت را «ادراک جزئی» می دانند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۱۹۶).

قاضی تعاریف بسیاری را از «علم» مطرح می کند و سپس هر کدام را به دلایلی مردود می شمارد؛ اما آنچه جالب توجه و قابل تأمل است، تعریف و توصیف علم به «وجود» است که وی از ابوعلی جبائی نقل می کند. عبارت وی چنین است: «فأما وصف العلم بأنه وجود، فقد قال شیخنا ابوعلی...» و بنا بر توصیف علم به وجود، می توان خداوند متعال را به حسب عالم بودنش به وصف «واجد» نام نهاد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۷). عبدالجبار برخلاف تعاریف دیگرِ علم که آن ها را با عبارات «فاسد، باطل، بعید و...» مردود می داند، متعرض صحت و سقم تعریف مزبور نمی گردد.

۳. اقسام علم

تقسیم علم به «ضروری» و «اکتسابی» یکی از پیش فرض های معرفتی عبدالجبار است. از دیدگاه وی، علم ضروری علمی است که حصول آن بالضروره و بدون این که از ناحیهٔ خود ما باشد، برای ما حاصل شده، و نفی کردن این علم از نفس به هیچ وجه ممکن نیست (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۲). علم اکتسابی هم آن است که تحصیل آن ممکن و از ناحیهٔ خود ما باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۲)؛ به عبارت دیگر، علمی برآمده از فکر و نظر و اراده و اختیار انسان است. البته اصطلاحی دیگر با عنوان «معرفت اضطراری» در بین متکلمان نخستین، به ویژه متکلمان امامیه مطرح بوده است (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۵۱). معرفت اضطراری، معرفتی است که فرایند آن در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست؛ در مقابلِ معرفت اکتسابی که محصول اراده و اختیار انسان است. از آن جا که تحقق این معرفت اضطراری خودبه خود و تخلف ناپذیر است، به آن «معرفت ضروری» نیز گفته می شود (امیرخانی، ۱۳۹۳: ۲۵). از این رو می توان گفت، نزد

عبـدالجبار معرفت ضـروری همان معرفت اضـطراری است. گفتنی است، «ضـروری» از نظر متکلمانِ متقـدم، اعم از «بـدیهی» و «فطری» است (امیرخانی، ۱۳۹۳: ۲۶).

۴. نسبتِ «فکر و نظر» با «علم و معرفت»

دربارهٔ نسـبتِ «فکر و نظر» با «علم و معرفت» سه دیـدگاه کلی وجود دارد؛ برخی اساساً هیچ نسـبتی بین این دو قائل نبوده، همهٔ معارف را ضـروری و غیراکتسابی می دانند. جمهور امامیهٔ دوران حضور، از این دسـته اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱). برخی دیگر چون «بشر بن معتمر» معتقدند، همهٔ معارف اکتسابی است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹_۱۱۰). عده ای هم بین معرفت خداوند و دیگر معارف تفاوت قائل شده، اولی را ضروری و دومی را اکتسابی دانسته اند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲).

قاضـی عبدالجبار از جملهٔ کسانی است که به اکتسابی بودن تمامی علوم و معارف اعتقاد دارد. او به صراحت بیان می دارد که نظر، به تولیـد علم می انجامـد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۷). وی معتقـد است، هنگـام تفکر و نظر صـحیح در یک دلیل معلوم، شخص متفکر به مـدلول آن دلیل معتقـد می گردد، و این اعتقاد هم به حسب آن دلیل و بر طریق واحد است؛ به عبارت دیگر، با نظر کردن در یک دلیل خاص، مـدلول همان دلیل به ادراك و اعتقاد درمی آید نه غیر آن مدلول. قاضـی برای روشن شدن مطلب این گونه مثال می زنـد: با تفکر در دلیل حـدوث اجسام، اعتقاد به نبوات به دست نخواهـد آمـد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۷؛ ۹: ۶۰). وی معتقد است، هرگاه نفس ناظر با نظر کردن در یک دلیل و رسـیدن به یک اعتقاد درست، نسبت به مدلول آن دلیل، آرامش یابـد و این حالت او را از جاهل، شاكّ و ظانّ متمایز گردانـد، در این صورت نظرش صـحیح بوده است، چراکه «سـکونت نفس» ویژگی ذاتی علم است و علم ذاتاً به عالِم آرامش می بخشد. بنابراین در هر اعتقادی که هنگام نظر در دلیلی، سکونت نفس پدیـد آید، آن اعتقاد صـحیح و مطابق واقع خواهد بود. از دیدگاه قاضـی لازم نیست برای بررسـی درستی یک نظر، نظر دیگری صـورت گیرد، چراکـه در ایـن صـورت نظر دوم نیز در صـحت و سـقم خـود، نیازمنـد نظر دیگری است؛ لـذا تسـلسل در نظر تحقق می یابـد که محال و باطل است و باعث می شود هیچ گاه به صـحت هیچ نظری دست نیابیم (عبدالجبار، ۱۹۶۲ ، ۱۲ : ۷۰). قاضـی اگرچـه معتقـد اسـت صـحت و سـقم معلومـات حسـی بـه حکـم و داوری عقـل مشـخص می گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۸)، امـا قضـاوت و داوری عقـل بر دریافت های عقلانیِ برخاسـته از نظر و تفکر را نمی پـذیرد و تنها ملاك درستی و نادرستی این دریافت ها را آرامش خاطر ناظر می داند؛ این در حالی است که از

منظر اندیشمندان مسلمان، عقـل یکی از عمـده ترین راه هـای معرفت بشـری است. جایگـاه عقـل در معرفت بشـری آن چنان مسـتحکم است که تنهـا از راه خود عقل می توان در اعتبار آن تردیـد یا آن را انکار کرد. همان گونه که حواس بر عقل مبتنی است و معیـار ارزیـابی علوم حسـی و هم چنین یکی از راه های ارزیابی تفاسـیر، مکاشـفات عرفانی عقل است، ملاک ارزیابی معلومات عقلی که از راه نظر و تفکر حاصل می شوند نیز خود عقل است؛ در واقع، عقل یک حقیقتِ مشکک و دارای مراتب است که مرتبهٔ بالاتر بر داده های مراتب زیرین نظارت و قضاوت دارد.

در این که علم چگونه به وجود می آیـد و محصول چیست، دیـدگاه های متفاوتی وجود دارد. اشـعری معتقد است، علم بر اثر عادت پدیـد می آید. حکما آن را محصول فیض و اسـتعداد می دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: مقدمه). از نظر ابوعثمان جاحظ که قائل به طبایع است و برای انسان فعلی غیر از اراده معتقـد نیست و صـدور دیگر افعال انسان را از روی طبع و ضـرورت و نه اختیار می داند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۸۸؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰۷)، علم نیز فعل انسان نبوده و از طبع و ضـرورت و نه با تولد از فعـل دیگر، صـادر می گردد. معتزله و از جملـهٔ ایشان قاضـی عبـدالجبار که نظریـهٔ «تولیـد» را برمی گزیننـد، علم را مولود و زاییدهٔ نظر می دانند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: مقدمه). قاضی بر این باور است که نظر هرگاه از شخص عاقل در دلیل معلوم و بر وجه مطلوب صورت گیرد، تولید علم می کند و تمام ارزش نظر هم به همین علم آفرینی است و فی نفسه ارزش چندانی ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴_۷). منظور وی از «تولیـد علم» به معنـای مصـطلح امروزی آن نیست، بلکه مراد این است که ناظر با نظر و تفکر در یک دلیل معلوم، اعتقادی درست و مطابق با واقع نسـبت به مـدلول آن پیـدا می کنـد، به گونه ای که آرامش و اطمینانی قلبی برای او به ارمغان می آورد. این معنا که اقتضای سـکونت نفس ناظر را دارد، از نظرگاه قاضـی علم یا معرفت نام دارد که می توان از آن به قطع و یقین نسبت به مدلول دلیل تعبیر کرد.

عبـدالجبار معتقد است، انسان همان گونه که بر اراده و فکر قدرت دارد و فاعل آن دو است، افعال جوارح و جوانح نیز مقدور و مفعول خود انسان است، چراکه اگر مراد، فعل انسان نباشد، اراده نیز فعل او نخواهد بود و این هم بدین جهت است که اراده تابع مراد است و تا چیزی یا فعلی نباشد که اراده به آن تعلق بگیرد، اراده معنا ندارد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۵).

از دیـدگاه قاضـی، فعل متولـد همچون فعل مباشـر، فعل انسان است و فاعل آن نیز ماننـد فاعل فعل مباشـر، مسـتحق مدح یا ذم است؛ البته این در صورتی است که فاعـل، علم یـا ظن داشـته باشـد که در اثر انجام فعل مباشـر، فعلی دیگر خوب یا بـد از آن تولد می یابد، اما اگر علم یا ظنّ

به صدور فعل متولد در پی فعل مباشر نداشته باشد، تکلیفی بر وی نبوده و به منزلهٔ ساهی است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۶۷). با این بیان، به بررسی رابطه و نسبت بین نظر با علم و معرفت می پردازیم.

از دیدگاه قاضی، رابطهٔ بین «نظر و فکر» با «علم و معرفت»، رابطهٔ بین «فعل مباشر» با «فعل متولد» است. وی نظر را فعل مباشر انسان ناظر می داند، زیرا با قصد و اراده و ابتدا به واسطهٔ قدرت ناظر در محل قدرت حادث می گردد و هرگاه این فعل مباشر به طور صحیح در یک دلیل معلوم صورت گیرد، به سبب آن نظر و به حسب آن بدون قصد و ارادهٔ شخص ناظر، فعلی جوانحی و قلبی به نام «علم و معرفت» تولد می یابد که فاعلِ این فعلِ متولد نیز همان شخص ناظر است. عبارت وی چنین است: «و کذلک القول فی افعال القلوب، ان العلم یقع بحسب النظر فیجب کونه متولدا دون ما عداه» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۸).

از شرایط منجر شدن نظر به تولید علم این است که نظر در یک دلیل معلوم صورت گیرد؛ البته باید توجه داشت که جنس نظر تولیدکنندهٔ علم نیست، زیرا اگر چنین باشد همواره باید نظر به علم بینجامد، چه در دلیل باشد یا در غیر دلیل و نیز باید نظر در منافع و مضرات دنیوی ایجاد علم یا ظن کند، در حالی که این گونه نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۰۰). از این رو، اگر ناظر دچار لَبس یا شبهه ای گردد، به طوری که آن لَبس یا شبهه به آن دلیل خللی وارد سازد و ناظر را از عالم بودن نسبت به آن دلیل خارج کند، این تفکر باعث حصول علم و یقین به مدلول آن دلیل نخواهد شد؛ ولی هرگاه شبهه به دلیل، ضرر و خللی وارد نسازد، از منجر شدن نظر به علم نسبت به مدلول ممانعت نمی کند، زیرا چنین شبهه ای قدرت تأثیرگذاری در سبب (نظر) و در مسبب (علم حاصل از نظر) را ندارد. این مطلب دربارهٔ شک و شبهه ای بود که بعد از نظر در دلیل منظور فیه ایجاد شود، ولی هرگاه شبهه پیش از نظر انداختن در دلیل برای ناظر به وجود آید، مثل این که پیش از تفکر در دلیل حدوث اجسام بر این گمان بود که اجسام قدیم هستند، در این صورت نیز فکر و نظر در دلیل، آن اعتقاد نادرست، یعنی قدم اجسام که شبهه اقتضای آن را داشت، را برطرف می سازد و اعتقادی صحیح و مطابق با واقع که آرامش نفس ناظر را دارد، یعنی علم به حدوث اجسام را به جای آن می نشاند (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۷۸_۷۹).

۵. دلایل تولید علم و معرفت از نظر

از دیدگاه قاضی، دلیل بر این که نظر تولید علم می کند این است که نسبتِ علوم با فکر

و نظر، نسبتی مستقیم است؛ بدین معنا که علوم با کثرت نظر «تکثیر» و با قلّت آن «تقلیل»

می یابنـد، و این کثرت و قلت یـافتن علوم به آگـاهی نـاظر نسـبت به ادله مربوط نمی شود. بنابراین اگر علوم مولود و محصول فکر و نظر نبود، این کثرت و قلت در آن ها هم وجود نداشت

و می بایست همواره به یک صورت باشند و حال آن که چنین نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲:

۹۳).

دلیل دومی که قاضـی بر مدعای خود اقامه می کند این است که نظر فی ذاته مقصود نیست، بلکه ترس از واقع شدن در ضـرر، آدمی را بـه تفکر و نظر وامی دارد و وجـه وجـوب نظر هـم در امـور دنیـا و هـم در امـور آخرت، همین است؛ بنـابراین هرگـاه وجوب نظر هنگـام خوف و ترس ثابت شـد، لاجرم بایـد این نظر به تولیـد علم و معرفت منجر شود، چراکه در غیر این صورت وجوب نظر، بی معنا و بدون وجه می گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۹۵).

سومین دلیل که می توان از زبان عبدالجبار بیان کرد این که ارتباط نظر با علم و معرفت، از نوع ارتباط سـبب و مسـبب است و «علم آفرینی» ویژگی ذاتی نظر بوده که هرگـاه نظر در یـک دلیل با شـرایط خاصّ خود ـ که پیش از این ذکر شـد ـ صورت گیرد، علم می آورد و این ویژگی نه از آن منظور فیه و یـا دلیـل معلوم است و نه شـخص نـاظر و متفکر را حالتی است که آن حالت در ایجاد علم و معرفت، نقشی داشته باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۹۵).

۶. نظر و نقش آن در معرفت خداوند

اشاره

معرفت و شـناختِ خداونـد متعال، نزد عبـدالجبار هـدف اصـیل و کمال معارف بوده (عبـدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۴۹۱) و جایگاه منیعی دارد. وی همچون دیگر اندیشـمندان مسـلمان معتقد است، سرآغاز دعوت انبیا به سوی معرفت خداوند بوده است تا در سایـهٔ این معرفت، به عبادت خـدا پرداخته شود (عبدالجبار، بی تا (الف): ۱۴۹). از نظر وی، به حکم آیه شـریفه: «یَا أَیُّهَا النَّاسُ اعبُدُوا رَبَّکُم الَّذِی خَلَقَکُم وَ الَّذِینَ مِن قَبلِکُم لَعَلَّکُم تَتَّقُون» (بقره: ۲۱) مردم مأمور به عبادت خداونـد شـده اند، اما این امر به عبـادت در صورتی صـحیح است که مسـبوق به امر به معرفت خداونـد باشـد و این معرفت هم از طریق نظر و تفکر حاصل می گردد (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۱۷).

معتزلیان بصـره و از جملهٔ ایشان قاضی عبدالجبار معتقدند، نخستین تکلیف و اولین امر ضروری و واجب، استدلال، نظر و تفکر برای شناخت خداوند است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق:

۴۱).

۱_۶. وجوب نظر در معرفت خدا

عبـدالجبار معرفت خداونـد را واجب و لازم می دانـد و معتقـد است این وجوب و لزوم بـا عقل فهمیـده می شود (عبـدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۷). از سـویی، وی بر ایـن بـاور است که برای دست یـافتن به معرفت خداونـد بایـد از عقـل، اسـتدلال و نظر کمک گرفت (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۵۰۹)، و اساساً از دیدگاه عبدالجبار عقل بدون مدد وحی، شایسـتگی آن را دارد که انسان را به یقین برسانـد (مکـدرموت، ۱۳۷۲: ۷۵)؛ از ایـن رو، به وجـوب و لزوم عقلیِ نظر و تفکر در شـناختن خداونـد قائل می گردد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۸_۴۱). شایسـتهٔ ذکر است، قاضـی بر اساس آیاتی چند از قرآن کریم، از جمله آیهٔ هفدهم سورهٔ «غاشـیه» (عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۱۸۱) به وجوب شـرعی نظر نیز فتوا می دهد که می توان گفت این حکم شـرع، تأیید و ارشاد به همان حکم عقل است.

دلیـل قاضـی بر وجوب عقلی نظر در معرفت خداونـد این است که قول و فعـل و یـا به عبـارت دیگر، دسـتورات شـارع بعـد از معرفت خود شارع، یعنی خداونـد متعال به دست می آید و از اعتبار و حجیت برخوردار می گردد، و شـناخت خداوند هم تنها بـا نظر و تفکر حاصـل می گردد؛ از ایـن رو پی می بریـم که نظر، نخسـتین واجب و امر ضـروری بر مکلـف است (عبـدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۷).

۲_۶. جهت وجوب نظر در معرفت خداوند

همان گونه که پیش تر گفته شد، در نگاه قاضـی خوف وقوع در ضرر معلوم یا مظنون، اساس جهت وجوب نظر را تشکیل می دهـد. این خوف ابتـدا به ساکن و بـدون جهت برای انسان حاصل نمی گردد، بلکه مکلف وقتی به رشد و کمال عقلی رسـید، نـاگزیر ترسـی وجـود او را فرا می گیرد کـه مبـادا بر اثر ترک نظر و تفکر در معرفـت خداونـد، ضــرری متـوجه وی گردد. از دیـدگاه قاضـی، این ترس برای مکلـف یـا از آن جهت پیـدا می شـود که مردمی که در میـان ایشـان پرورش یـافته و بـا آن ها اختلاـط و مراوده داشـته، این ترس را در او القـا می کننـد و همین امر مکلف عاقل را به تفکر و انـدیشه وامی دارد، و یا از آن جهت که به اندیشـیدن دربـارهٔ برخی آیـات و نشـانه هـا پرداخته و همین آیات او را از نظر نکردن بیمناک ساخته است. گاهی ممکن است کسانی مکلف را به نظر و تفکر دعوت و تشویق کننـد یا از عواقب شوم نظر نکردن بترسانند؛ هم چنین چه بسا در برخی موارد، خداوند متعال یا فرشتگان مقرب، چیزی را در انسان به وجود می آورند و با نجواهایی او را متذکر کنند که مبادا غافل شود و صانع، خالق و مدبر خود و نیز ثواب و عقاب او را فراموش کند؛ در نتیجه وی را به اندیشیدن برمی انگیزاند. به هر حال، به دنبال همه یا برخی

اسباب و اَمارات مذکور، خوفی در مکلف ایجاد می شود و او را از ضرر متوقف بر ترک نظر بیمناک می سازد. این جاست که عقل بر وجوب دفع ضرر از نفس حکم می کند؛ ضرری که اعم است از این که معلوم باشد یا مظنون، متعارف باشد یا غیرمتعارف. و لازمهٔ این دفع ضرر هم نظر و تفکر در معرفت خداوند است (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۳۵۲؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۶_۳۷).

۷. طریق شناخت خدا از دیدگاه عبدالجبار

عبدالجبار و به طور کلی بسیاری از معتزلیان، در آثار خود تصریح کرده اند که توحید، عدل، صفات ذات و افعال خداوند را نمی توان ابتدا از قرآن مجید و سنت به دست آورد و این متون مقدس منشأ اصلی و نخستین این معرفت ها نیست (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۱). به نظر آنان، سرآغاز این معارف، عقل و استدلال است و دین در مسائل شرع تأکیدکنندهٔ عقل است. در آثار معتزله، تعبیر های گوناگونی در این باره هست. قاضی عبدالجبار که اندیشهٔ اعتزالی در آثار او به اوج خود رسیده، دربارهٔ این موضوع می نویسد: «سخن خداوند به عقلیاتی چون توحید و عدل، دلالت نمی کند» و در جایی دیگر، تعبیر محکم تری به کار برده و می گوید: «دلالت ابتدایی قرآن بر عقلیات، محال است» (عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۶: ۳۵۴؛ ۴: ۱۷۴_۱۷۵؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

قاضی ضمن تعریف «دلالت» به روشی که هر گاه ناظر در آن نظر اندازد و تفکر کند، او را به شناخت مجهولش واصل می گرداند، و مترادف دانستن «دلالت» با «دلیل»، دلالت را به چهار قسم: عقل، کتاب، سنت و اجماع تقسیم می کند. در نظر او، علت انحصار دلالت به این چهار مورد، منطبق بودن تعریف دلیل بر آن هاست. از نگاه قاضی، قیاس و خبر واحد زیرمجموعهٔ کتاب و سنت است؛ از این رو ذکر آن ها به عنوان دلیلی مستقل در کنار ادلهٔ اربعه، وجهی ندارد. وی در بین ادلهٔ چهارگانهٔ فوق، تنها راه رسیدن به معرفت خداوند را تعقل و اندیشه می داند و در دیگر ادله و راه ها، در دست دادن و ایجاد معرفت خداوند دلالتی نمی بیند، زیرا سایر ادله

ــ یعنی کتاب، سنت و اجماع ــ فروع معرفت خداوند هستند و استدلال به آن ها بر خداوند استدلال به فرع شیء بر اصل آن بوده که جایز نیست. به گفتهٔ قاضی، تا وقتی بر اساس فکر و نظر، شناختی نسبت به خداوند، یگانگی و اسما و صفات او، به ویژه صفت عدالت حاصل نشود، نوبت به تصدیق کتاب، سنت و اجماع نخواهد رسید. دلیل مطلب هم این است که حجیت کتاب الهی زمانی ثابت می شود که عدالت و حکمت خداوند و روا نبودن کذب بر او ثابت گردد و این امور همه فرع بر معرفت خداوند است. حجیت سنت هم متفرع بر عادل و حکیم بودن پیامبر

است. اجماع نیز هرگاه مستند به کتاب یا سنت باشد، از حجیت و اعتبار برخوردار می گردد؛ کتاب و سنتی که خود بر اصل معرفهٔ الله استوار است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰_۵۱).

بنابراین عبدالجبار معتقد است، شناخت خداوند تنها از طریق عقل امکان پذیر است؛ البته نه به ضرورت و بداهت عقل، بلکه به اکتساب عقلی؛ به عبارت دیگر، این شناخت نظری است. وی در مقام اثبات وجود خداوند، به شیوهٔ متکلمان از طریق حدوث اجسام استدلال می کند. نخستین کسی که بر اجسام بر وجود خدا استدلال کرد «ابوالهذیل علاف» بود و دیگران از جمله قاضی در این امر از او پیروی کردند (بدوی، ۱۳۸۹، ۱: ۴۳۴). قاضی معتقد است، استدلال به اجسام بر وجود خدا از استدلال به غیراجسام (مانند اعراض و غیر آن) برتر است و دلایلی هم برای این برتری ذکر می کند. از جملهٔ این دلایل این است که علم و شناخت کامل توحید، تنها زمانی حاصل می شود که این جهان با حدوث اجسام تحقق یابد (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۵؛ عبدالجبار، بی تا (ب): ۳۷). در واقع می توان گفت، قاضی برهان جهان شناختی را بهترین دلیل برای شناخت کامل توحید می داند.

می توان گفت، این ادعای عبدالجبار که تنها دلیل و منبع شناخت خداوند را عقل می داند و این پندار او که شناخت کاملِ توحید از راه نظر و تفکر در براهین جهان شناختی به دست می آید (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۰)، با اشکالاتی رو به روست، چراکه اولاً، علاوه بر عقل، نقل و قلب نیز به عنوان دو راه و دو منبع دیگر شناخت معارف دینی و خداوند مطرح است؛ ثانیاً، خود عقل در فهم و درک این معارف و شناخت نسبت به خداوند با محدودیت هایی روبه روست. به عبارت دیگر، ادراک حقیقتِ وجود و هویت هستی جز از طریق مشاهده و حضور در محضر آن امکان پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۱: ۶۲). علامه طباطبائی هم کمال خداشناسی را از طریق اخلاص و بندگی، یعنی همان راه قلب و شهود، دست یافتنی می داند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۷۲). وی معتقد است، اگرچه شناخت حضوریِ کنه ذات حق تعالی محال است، اما از آن جهت که مرتبهٔ علت شریف تر از وجود معلول است، نمی توان به طور کلی منکر علم معلول به علت یا مخلوق به خالق شد، بلکه معلول می تواند بنا بر وسعش به علت خویش علم و معرفت پیدا کند (طباطبائی، ۱۳۹۱، ۲: ۱۳۴).

۸. دلایل نظری بودن معرفت خدا

سپس قاضی ادله ای چند بر مدعای خود، یعنی اکتسابی و نظری بودن معرفت خداوند و نه بدیهی و ضروری بودن آن اقامه می کند. دلیل نخست این که، علم و معرفت به خداوند به حسب

فکر و نظر حاصل می شود؛ از این رو باید از همین فکر و نظر هم به دست آید و تولد یابد. از آن جا که فاعلِ سبب، فاعلِ مسبب نیز هست و نظر به منزلهٔ سبب برای معرفت است و هم چنین نظر، فعلِ ناظر است، بنابراین مولود و محصول آن، یعنی علم و معرفت به خداوند نیز فعل ناظر است؛ و این بدین معناست که معرفت به خداوند اکتسابی است نه ضروری، چراکه ضروری علمی است که خود به خود در ما حاصل شده، از ناحیهٔ خود ما نیست. دلیل دوم این که، ما به طور بداهت در خود می یابیم که معرفت خداوند به حسب قصد و انگیزهٔ ما واقع می شود و به حسب کراهت و انصراف ما منتفی می گردد، و این خود حاکی از آن است که معرفت خداوند از ناحیهٔ ما حاصل می شود؛ پس اکتسابی و نظری است نه ضروری و بدیهی. سومین دلیل این که، اگر علم به خداوند ضروری باشد، لازم می آید کسانی مثل کفار که بر اثر شناخت نداشتن به خدا کافر شدند، معذور باشند، زیرا در نظر کسانی که علم به خدا را ضروری می دانند، این علم و معرفت از سوی خداوند افاضه می گردد و هر که را بخواهد، از آن بهره مند و هر کسی را بخواهد، محروم می گرداند؛ از این رو معرفت به خداوند نمی تواند ضروری باشد، بلکه اکتسابی بوده و از روی نظر و استدلال صورت می گیرد. دلیل چهارم هم این که، اگر معرفت به خداوند ضروری و بدیهی می بود، نفی کردن آن از نفس با شک و شبهه ممکن نبود، در حالی که بسیار بودند کسانی که به مسلمان بودن شهرت داشتند، با این حال کافر و مرتد گشتند و علم و معرفت به خداوند را از خود نفی و انکار نمودند. از دیدگاه قاضی، خداوند هم چنین به مشاهده نیز شناخته نمی شود، وگرنه مردم او را به عیان مشاهده می کردند. این شناخت نظری و استدلالی خداوند که عبدالجبار به آن معتقد گشت، مربوط به عالم دنیا و دار تکلیف است، ولی دربارهٔ عالم آخرت وی قائل است که معرفت خداوند برای شخص محتضر و برای اهل آخرت، ضروری خواهد بود (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۴_۲۵).

نتیجه گیری

قاضی عبدالجبار، یک متکلم عقل گرای قاعده نگرِ مبناگراست، و آرای کلامی او بر مبانی و پیش فرض های معرفتی اش استوار است. مهم ترین مبانی و منابع شناخت نزد قاضی «عقل» است. از دیدگاه وی، شناخت ضرورتاً فعلی انسانی است و عقل همان وسیله ای است که این شناخت را برای انسان محقق می کند؛ بدین ترتیب، لازم است خداوند انسان را به نیروی عقل مجهز کند تا بتواند تکلیف خود را به نحو شایسته انجام دهد. عقل به همراه ادراکات حسی، مایه های اولیهٔ نظر و استدلال را تشکیل می دهد و این نظر هم عامل کسب علم و معرفت

می گردد. قاضی مراتب ادراکی انسان را سه مرحله می داند که متعلق هریک از این مراتب، جدای از دیگری است؛ و در عین حال، میان علوم رابطهٔ تنگاتنگی وجود دارد، به گونه ای که در نظر او علم به مدرکات ــ که نتیجهٔ ادراک حسی است ــ، پیش در آمد علم ضروری است، و علم ضروری

ــ به عنوان مقدمه ی استدلال عقلی ــ پیش درآمد علم اکتسابی است. رابطهٔ این علوم با یک دیگر، رابطهٔ علت با نتیجه است و از آن جا که تفکر و تعقل، مرتبه ای فوق دو مرتبهٔ دیگر است، بنابراین بر آن دو نیز حاکم و ناظر است. قاضی اولین تکلیف آدمی را نظر و استدلال عقلی بر وجود خداوند می داند. وی در مقام متکلم معتزلی مذهب، شیوه ای عقل گرایانه در برخورد با مسائل را دنبال می کند و برای پاسخ به پرسش های اساسی، از جمله پرسش از تکلیف اول، به بحث عقلانی می پردازد. وی تبادر پرسش های بنیادین به ذهن را نتیجهٔ طبیعی حضور فرد در جامعه می داند و منشأ این سؤالات را خطر احتمالی برمی شمرد که انسان آن را به طور طبیعی در نتیجهٔ تعامل با جامعه احساس می کند. قاضی راه رهایی از این ترس را به کارگیری نیروی فهم فرآیند استدلالی می داند که حاصل آن، ایجاد علم و معرفت در وجود آدمی است. وی برای حل مسئله نخستین تکلیف، رجوع به متن قرآن یا سنت را پیشنهاد نمی کند، بلکه از نظر او پذیرش دین، امری فرادینی است و برای آگاهی از آن باید راهی مطمئن و قابل دسترس برای تمام افراد، اعم از شکاک و منکر معرفی کرد که همان راه عقل و استدلال است. وی در مقام اثبات و شناخت اموری چون توحید، عدل و دیگر صفات خداوند، تنها دلیل عقلی را پذیرفته و دلیل نقلی را تنبیه و تأکیدی بر دلیلی عقلی می داند.

منابع

۱.اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، فرانس شتاینر، چاپ سوم.

۲.امیرخانی، علی، (۱۳۹۳)، «تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد»، انجمن کلام اسلامی حوزه، شماره ۴.

۳.باقلانی، قاضی ابوبکر، (۱۴۲۵ق)، الانصاف، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۴.بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ دوم.

۵.برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، کتاب طه، چاپ هفدهم.

۶.بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان، بیروت، مکتبهٔ الهلال.

۷.پهلوانی نژاد، محبوبه، (۱۳۹۰)، «عقل گرایی از دیدگاه ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.

ص: ۱۰۲

۸.تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، شریف الرضی، چاپ اول.

۹.جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، رسائل الجاحظ، بیروت، مکتبهٔ الهلال.

۱۰.جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰)، شرح المواقف، قم، شریف رضی، چاپ اول.

۱۱.جوادی، محسن، (۱۳۸۶)، «نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش های فلسفی ـ کلامی، شماره ۳۳.

۱۲.جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، معرفت شناسی در قرآن، قم، اسراء، چاپ دوم.

۱۳.________________، (۱۳۹۰)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ پنجم.

۱۴.دهقانی نژاد، عباس، (۱۳۸۹)، «شهودگروی اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی»، اندیشه دینی، شماره ۳۴.

۱۵.راشدی نیا، اکبر، (۱۳۸۷)، «کتاب شرح الأصول الخمسهٔ تألیف قاضی عبدالجبار یا قوام الدین مانکدیم»، معارف عقلی، شماره ۱۱.

۱۶.زاهد غیاثی، محمد، (۱۳۸۰)، «جایگاه تفکر در اندیشه قرآن کریم»، گلستان قرآن، شماره ۷۵.

۱۷.سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۴)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.

۱۸.سبحانی، جعفر، (۱۴۲۹ق)، نظریه المعرفهٔ، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام .

۱۹.شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.

۲۰.صدرالدین شیرازی، محمد، (۱۳۸۳)، الحکمهٔ المتعالیه فی الأسفار الاربعه، تهران، بنیان حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

۲۱.________________، (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

۲۲.طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۷)، شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.

۲۳.________________، (۱۳۹۱)، مجموعه رسائل، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.

۲۴.طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دار الاضواء، چاپ دوم.

۲۵.اسدآبادی همدانی، قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

۲۶.________________، (۱۹۶۲)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاهره، الدار المصریه.

۲۷.______________________________ (الف)، (بی تا)، تنزیه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحدیثه.

۲۸.______________________________ (ب)، (بی تا)، المجموع المحیط بالتکلیف فی العقاید، قاهره، دار المصریه.

۲۹.فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۷)، درآمدی بر معرفت شناسی، قم، عترت، چاپ دوم.

۳۰.مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۱)، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو، چاپ پنجم.

۳۱.مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، چاپ چهاردهم.

۳۲.مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.

۳۳.نظرنژاد، نرگس، (۱۳۹۳)، «معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و ویلیام آلستون»، اندیشه دینی، شماره ۵۰.

ص: ۱۰۳

۳۴.هدایت پناه، محمدرضا، (۱۳۸۲)، «روش شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی»، پژوهش و حوزه، شماره ۱۳ و ۱۴.

ص: ۱۰۴

مراحل فعل الهی در آیات و روایات / رضا برنجکار ،مکارم ترجمان

اشاره

رضا برنجکار (۱)

مکارم ترجمان (۲)

تاریخ دریافت: ۱۲/۰۶/۱۳۹۵

تاریخ تأیید: ۰۳/۰۷/۱۳۹۵

چکیده

متکلمان اسلامی برای تحلیل فعل الهی، از اراده استفاده می کردند و فاعلیت خداوند را فاعلیت بالاراده می دانستند. به اعتقاد آنان، علم الهی برای تحقق فعل، کافی نیست و پس از اراده، فعل تحقق می یابد. مسئله این نوشتار آن است که بر اساس قرآن و روایات، چه مراحل و مقدماتی برای تحقق فعل الهی لازم است. آیات و روایات مربوط به تحلیل فعل الهی، سه گونه است؛ گاه مشیت یا اراده به عنوان واسطهٔ میان ذات و فعل خداوند مطرح می شود. در دسته ای دیگر از روایات، فعل الهی دارای هفت مرحله: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل است. تمامی این ها علم فعلی خداوند هستند. در دستهٔ سوم، فقط از چهار مرحلهٔ اول به علاوهٔ امضا که تأکید بر قضا و حتمی شدن آن است، نام برده شده است. به نظر می رسد، مراحل اصلی تحقق شیء مشیت، اراده، قدر و قضاست و بقیهٔ موارد ذکرشده، از لوازم این چهار مرحله است.

واژگان کلیدی

فعل الهی، مشیت، اراده، قدر، قضاء، إذن، کتاب، أجل

ص: ۱۰۵

۱- استاد دانشگاه تهران و عضو انجمن کلام اسلامی حوزه

۲- دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه تهران، پردیس فارابی

درآمد

در جهان اسلام، بحث از فاعلیت خدا با بحث از اراده از سویی، و قضا و قدر الهی از سوی دیگر، توسط متکلمان اسلامی کلید خورد. همان طور که می دانیم، در قرآن و احادیث دربارهٔ اراده و مشیت و نیز قضا و قدر مباحثی مطرح شده است و متکلمان با دست مایه قرار دادن این آیات و احادیث، به تبیین فاعلیت خدا پرداختند. آنچه همهٔ متکلمان بر آن اتفاق نظر داشتند این بود که فاعلیت خدا فاعلیت بالاراده و القصد است، اما در تحلیل اراده با یک دیگر اختلاف نظر داشتند. پیش از ورود به بحث باید تبیین درستی از معنای فعل و به خصوص فعل الهی انجام شود تا در ادامه بتوان معنای مراحل فعل الهی را مشخص کرد. «فعل» در لغت به معنای احداث شیء است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۴: ۵۱۱) و به هر عملی که از روی عمد یا غیرعمد انجام شود دلالت می کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۵۲۸). مقصود از مرحلهٔ فعل، چیزی است که فعل پس از تحقق آن، واقع می شود. آدمی پیش از انجام یک کار، مراحلی مثل تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق و اراده را طی می کند. مسئله نوشتهٔ حاضر این است که از نگاه قرآن و روایات، پیش از پدید آمدن چیزی توسط خداوند چه مراحلی طی می شود؟ در روایات بیان شده که چیزی در آسمان و زمین نخواهد بود مگر با این هفت ویژگی: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹) (۱)و از آن جا که موجودات آسمان و زمین، فعل خداوند هستند بنابراین می توان گفت تحقق فعل خداوند هفت مرحله را طی می کند. البته در برخی روایات فقط به چهار مرحلهٔ نخست از هفت مرحله به علاوهٔ امضا اشاره شده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴). (۲)در برخی دیگر نیز فقط از مشیت یا اراده به عنوان واسطهٔ میان ذات و فعل الهی نام برده شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۴۸و ۱۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۵۶). (۳)در قرآن کریم هر کدام از این هفت مرحله به

طور جداگانه ذکر

۱- «... عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَا یَکُونُ شَیْ ءٌ فِی الْأَرْضِ وَ لَا فِی السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِیئَهٍ وَ إِرَادَهٍ وَ قَدَرٍ وَ قَضَاءٍ وَ إِذْنٍ وَ کِتَابٍ وَ أَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَقْدِرُ عَلَی نَقْضِ وَاحِدَهٍ فَقَدْ کَفَرَ.»

۲- «عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَا یَکُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَضَی فَقَالَ لَا یَکُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَی قَالَ قُلْتُ فَمَا مَعْنَی شَاءَ قَالَ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَی أَرَادَ قَالَ الثُّبُوتُ عَلَیْهِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَی قَدَّرَ قَالَ تَقْدِیرُ الشَّیْ ءِ مِنْ طُولِهِ وَ عَرْضِهِ قُلْتُ فَمَا مَعْنَی قَضَی قَالَ إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ فَذَلِکَ الَّذِی لَا مَرَدَّ لَهُ.»

۳- «... عَنْ أَبِی عَبْدِاللَّهِ علیه السلام قَالَ: خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِیَّهَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْیَاءَ بِالْمَشِیَّهِ.»

شـده انـد. در این مقاله می خواهیم با تفسیر این هفت مرحله بر اساس آیات قرآن و روایات و نیز تبیین ارتباط بین این مراحل، چگونگی فـاعلیت خـدا را تحلیـل کنیم و در ضـمن نگـاهی به برخی از مهم ترین دیـدگاه هـای دانشـمندان امـامیه نیز خواهیم داشت

مشیت

اشاره

«مشیت» در لغت به معنای خواستن است (جزری، ۱۳۶۷، ۲: ۵۱۷؛ الافرقی المصری، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۰۳؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۸۵)، و متفکران اسـلامی تفسـیرهای مختلفی برای آن ذکر کرده اند. برخی مشـیت را تعین اجمالی نظام عالم در علم فعلی معنـا کرده انـد کـه گـاهی از آن تعبیر به کتـابت در لـوح به طـور اجمـال و انشـای علمی شـیء شـده است. علامـه مجلسـی و میرزامهدی اصـفهانی بر این عقیده اند (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۴۸؛ اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳۲۰ و ۳۲۱). فیلسوفـان اسـلامی مشـیت را همـان اراده و علم به نظـام احسن معنـا کرده انـد؛ از جمله: میرداماد (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۵۵)، ملاصدرا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۳۲۰؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۶۷) و فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ۱۶۲و ۱۶۳؛ فیض کاشـانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۴۷). ملامهـدی نراقی نیز، مشـیت را عین ذات و علم دانسـته و آن را منشأ رجحـان مطلق معنـا کرده است (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵). محقق سبزواری مشـیت را وجود مطلق یـا فیض اقـدس می دانـد (محقق سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۳ و ۷۹؛ محقق سـبزواری، ۱۲۸۸ق، ۱: ۳۶۸، ۳۶۹، ۴۹۴) و علامـه طباطبـائی آن را به معنـای تسبیب اسباب منجر به وجود شیء بالضروره معنا کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۱۶۷؛ ۱۰: ۲۱۷؛ ۱۴: ۳۶۳).

بر اسـاس آنچه از دیـدگاه هـای مـذکور به دست می آیـد، دو دیـدگاه کلی دربـارهٔ مشـیت وجود دارد. برخی آن را حادث و نوعی فعل، یعنی تعین علمی اشیا دانسته اند و برخی مشیت را به علم ذاتی و به ذات الهی برگردانده اند.

در قرآن کریم آیات فراوانی مشیت را برای خدای متعال اثبات می کند. آیات مشیت الهی در قرآن مجید را با توجه به متعلق آن ها می توان به چندین موضوع دسـته بندی کرد: مشیت خداوند دربارهٔ عالم تکوین و کائنات (آل عمران: ۶)، افعال ملائکه (شوری: ۵۱)، امت واحده کردن و هدایت همهٔ مردم (ابراهیم: ۴)، برخی عنایات خاص به برخی افراد خاص (بقره: ۲۶۹)، رزق و روزی انسان ها (اسراء: ۳۰)، نفع و ضرر انسان (انعام: ۴۱)، این که خداونـد چه کسانی را ببخشد و چه کسانی را عذاب کند (آل عمران: ۱۲۹)، افعال انبیای الهی و نفع و ضرر آن ها (اعراف: ۱۸۸)،

احوال قیامت و سرنوشت انسان ها در قیامت (هود: ۱۰۸) و در نهایت افعال انسان ها نیز بر اساس مشیت خداوند است (تکویر: ۲۹).

از بررسی آیات مشیت به دست آمد که در هیچ آیه ای معنای مشیت بیان نشده و فقط متعلق مشیت ذکر شده است. بنابراین برای یافتن معنای مشیت، نیاز به بررسی روایات است.

نکات مطرح شده در روایات پیرامون مشیت به اختصار چنین است: اعتقاد به مشیت آن قدر اهمیت دارد که خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نفرمود، مگر این که به مشیت الهی اعتراف کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۸؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۳۳). مشیت، صفت فعل و حادث است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۳۸؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۱۴۵ و ۵۴: ۳۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ۳: ۴۷۶) و مسبوق به مشیت دیگری نیست (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، ۱۴۸ و ۱۳۳؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۹۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵۴: ۵۶). مشیت الهی کن فیکون است و نیاز به لفظ و نطق ندارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۲۹۵). مشیت خداوند محیط بر مشیت انسان است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۳۶). مشیت خداوند دو گونه است؛ حتمی و غیرحتمی. مشیت حتمی حتماً محقق می شود، اما مشیت غیرحتمی بداء پذیر و قابل تغییر است (منسوب به امام رضا علیه السلام ، ۱۴۰۶ق: ۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۴). مشیت دو گونه است؛ مشیت علم یا تکوینی و مشیت رضا یا تشریعی (منسوب به امام رضاعلیه السلام ، ۱۴۰۶ق: ۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۴). مشیت به معنای دوست داشتن نیست (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۱؛ عده ای از علما، ۱۳۶۳: ۱۶۲) و به معنای علم ذاتی خداوند هم نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۴۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۵۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۹۴) و در نهایت، اهل بیت علیهم السلام تبیین کننده و مترجِم مشیت الهی و قلب آنان محل مشیت خداوند معرفی شده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۷۵۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۱۶).

اما دربارهٔ معنای مشیت، در روایات آمده که در باب تشریع، معنای مشیت نسبت به فرایض، امر به آن ها و در معاصی، نهی از آن هاست (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۴؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۹۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۱۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۲۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲). در باب تکوین دو معنا بیان شده است؛ گاهی ابداع و اراده و مشیت را یک معنا با سه نام خوانده اند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۴۳۵_۴۳۶؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۰: ۳۱۴)؛ به این معنا که در این جا اصل خلقت و ایجاد اشیا مورد نظر بوده است، زیرا ابداع به

معنـای خلقت و ایجـاد است و وقتی مشـیت و اراده را همـان ابـداع معنـا می کننـد، یعنی منظور از مشـیت، همـان ایجاد است و منظور از اراده نیز همان خلقت و ایجاد است. اما در برخی دیگر از روایات، بین مشـیت و اراده در معنا تفاوت قائل شده اند که به نظر می رسـد در این جـا مراحـل خلقت مـد نظر بوده، زیرا بر اسـاس روایـاتی که برای فعل خداونـد هفت مرحله را بیان می کنـد، ابتدا مشـیت مطرح می شود و پس از آن اراده. لذا با این نگاه، میان مشـیت و اراده تفاوت خواهد بود، زیرا مشـیت اولین مرحله و اراده دومین مرحله است. دسـتهٔ دیگر از روایات، مشیت را اهتمام خداوند نسبت به اشیا معنا کرده اند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۲). گاهی آن را ذکر اول خوانـده انـد و تصـریح کرده اند که مشیت با علم (ذاتی) متفاوت است (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۱۷) و گاهی آن را ابتـدای فعل نامیده اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۰) که به نظر می رسد اهتمام به شیء و ذکر اول و ابتدای فعل یک معنا دارد.

جمع بندی بحث مشیت

مشـیت به دو قسم «تشـریعی» و «تکوینی» تقسـیم می شود. مشیت تشریعی امر به فرایض و نهی از معاصی است. مشیت تکوینی دو معنـا دارد؛ معنـای نخست، ابـداع و ایجاد و خلقت اشـیاست. معنای دوم، اولین مرحله از مراحل خلقت یا علم فعلی خـداوند است. دیدگاهی که مشـیت را تعین اجمالی نظام عالم در علم فعلی و یا کتابت در لوح به طور اجمال و انشای علمی شـیء معنا کرده است بـا معنـای دوم مشیت تکوینی مطـابقت دارد و دیـدگاه هـایی که مشـیت را به علم ذاتی و ذات خداونـد ارجاع می دادند نه با معنای لغوی مشـیت که خواستن است و معنایی فعلی و حادث است مطابقت دارد و نه با هیچ یک از معانی سه گانهٔ مشیت در روایات. گذشـته از این که در احادیث تصـریح شـده که مشیت، علم ذاتی و ذات خدا نیست و مشـیت، فعل خدا و حادث است.

اراده

اشاره

«اراده» در لغت به معنای طلب و اختیار است (فراهیـدی، ۱۴۱۴ق، ۸: ۶۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۴۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۵۷۴؛ جزری، ۱۳۶۷: ۳۸۲). در میان امامیه سـید مرتضی (سید مرتضی، ۱۳۸۷ق: ۳۰؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۷۰_۳۸۹) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۶ق، ۶۴و ۶۵) اراده را فعل و حادث لا فی محل می دانند. شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰_۱۴ و ۸،

ص: ۱۰۹

تعلیقه) و ملاصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۳: ۳۵۰) اراده را خود فعل معنا کرده اند. خواجه نصیرالدین طوسی (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۸) و علامه خفری (خفری، ۱۳۸۱: ۵۲_۵۳) اراده را همان داعی می دانند. علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۱۳۷؛ مجلسی، بی تا: ۹) اراده را داعی و علم به مصلحت فعل معنا کرده است. فیلسوفان اسلامی مانند فارابی (فارابی، ۱۴۱۳ق: ۳۷۲)، ابوعلی سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۰۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ق، التعلیقات: ۱۶_۱۹)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۶۷، النص: ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۷) و ملاصدرا (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۳۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۴: ۱۱۴ و ۶: ۳۴۴ و ۳۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۳۱۶ و ۳۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۱: ۴۵۲ و ۴۹۷ و ۲: ۲۱۱ و ۵: ۳۸۵ و ۳۸۶؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۶۸) اراده را علم به نظام اصلح و عین ذات الهی دانسته اند.

بنابراین، چهار دیدگاه اصلی در باب ارادهٔ الهی وجود دارد: فعل و حادث لا فی محل؛ فعل خارجی؛ داعی؛ و علم به نظام اصلح. تفاوت دو دیدگاه نخست با یک دیگر این است که اولی اراده را فعلی می داند که علت فعل خارجی یا مراد است و دومی اراده را فعل خارجی می داند و چیزی غیر از ذات خدا و فعل خارجی قائل نیست. تفاوت دو دیدگاه اخیر این است که چهارمی اراده را علم به جهان اصلح می داند و سومی اراده را تصدیق به مفید بودن که داعی انجام فعل است، می داند. تصدیق و داعی بعد از علم به جهان اصلح است.

آیات ارادهٔ الهی را از نظر موضوع می توان به دو دستهٔ کلی اراده تکوینی و اراده تشریعی تقسیم کرد و دستهٔ اراده تکوینی را با توجه به متعلق آن می توان به چند شاخه تقسیم کرد. ارادهٔ خداوند برای خلقت و فعل (یس: ۸۲)، ارادهٔ سوء یا رحمت برای بندگان (احزاب: ۱۷)، احقاق حق و پیروزی نهایی مستضعفان (قصص: ۵)، عذاب منافقان (توبه: ۵۵)، هدایت و گمراهی افراد (حج: ۱۶)، تطهیر تکوینی اهل بیت علیهم السلام (احزاب، ۳۳) و گاهی ارادهٔ الهی به رساندن معنا از لفظ تعلق می گیرد (بقره: ۲۶) و در اراده تشریعی، اراده الهی به قانون گذاری و اوامر و نواهی او برمی گردد (بقره: ۱۸۵).

در روایات مربوط به ارادهٔ الهی این مطالب آمده است. ارادهٔ خداوند حادث و صفت فعل است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸). در مراحل فعل الهی، اراده دومین مرحله و پس از مشیت قرار دارد (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴). همهٔ اراده ها مسبوق به ارادهٔ خداوند هستند و در طول آن قرار دارند (منسوب به امام صادق علیه السلام ، ۱۴۰۰ق: ۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۸۲: ۲۸۴ و ۲۸۵؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۵: ۱۷) و خداوند اراده کرده که انسان دارای اختیار باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۶۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۴: ۲۸). در تقسیم بندی کلی اراده دو گونه است: حتمی و غیرحتمی. ارادهٔ حتمی

حتماً محقق می شود، ولی ارادهٔ غیرحتمی یا اختیار و یا اختبار قابل تغییر و بداء پذیر است (منسوب به امام رضا علیه السلام ، ۱۴۰۶ق: ۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۴). اراده کردن به معنای محبت و رضایت نسبت به آن نیست (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۵؛ عده ای از علما، ۱۳۶۳: ۱۶۱). در دسته ای از روایات، اراده به معنای اتمام مشیت (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۲)، عزم بر مشیت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۵۴۲؛ حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۷۹) و ثابت کردن فعل (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۵) آمده است. اراده، احداث بدون امور بشری مانند نظر و فکر و همت است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۹؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ۱ : ۱۱۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۴۷؛ حلی، ۱۴۲۱ ق: ۳۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۴ : ۱۳۷). وجود مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام آشکارکنندهٔ ارادهٔ الهی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۷: ۳۴۷). ارادهٔ تشریعی خداوند دربارهٔ طاعات، امر به آن و رضای به آن و یاری رساندن در انجام آن است و دربارهٔ معاصی، نهی از آن و ناخشنودی از آن و یاری نرساندن نسبت به آن است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۴؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ۱: ۳۸؛ بحرانی، ۳: ۵۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲).

جمع بندی بحث اراده

اراده مانند مشیت به دو قسم تشریعی و تکوینی تقسیم می شود. ارادهٔ تشریعی امر به طاعات و رضای نسبت به آن هاست. اراده تکوینی دو معنا دارد؛ معنای نخست، ایجاد و احداث اشیاست. معنای دوم، دومین مرحله از مراحل خلقت و به معنای اتمام مشیت و عزم بر مشیت و ثابت کردن فعل است. و دیدگاه هایی که مشیت را به علم ذاتی و ذات خداوند ارجاع می دادند، نه با معنای لغوی مشیت که خواستن است و معنایی فعلی و حادث است مطابقت دارد و نه با هیچ یک از معانی سه گانهٔ مشیت در روایات. گذشته از این که در احادیث تصریح شده که مشیت، علم ذاتی و ذات خدا نیست و مشیت، فعل خدا و حادث است.

قدر و قضا

اشاره

«قدر» در لغت به معنای اندازه گیری، علم و تدبیر، تنگ کردن و حکم کردن معنا شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵: ۷۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۷: ۳۷۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۴۴۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، : ۶۵۸). «قضا» در لغت دلالت بر اِحکام امر و اتقان آن و اجرا در جهت آن دارد و نیز به معنای حکم است (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۱۸۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۸۹۳؛

الافریقی المصری، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۱۸۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۵۰۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۷۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۱: ۳۴۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶، ۲: ۱۳۲۳).

در میان امامیه، شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۲۲۲) و شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۴ و ۵۶؛ مفید، ۱۴۲۴ق: ۴۶۹) قدر را کتابت جزئیات در لوح، و قضا را حکم به این کتابت معنا کرده اند. برخی قضا را علم ذاتی خداوند و قدر را تحقق آن علم در خارج معنا کرده اند که این نگاهی فلسفی به قدر و قضاست. ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹۹) و میرداماد (داماد، ۱۳۶۷، النص: ۴۱۶_۴۱۷) جزء این دسته اند. از نگاه ملاصدرا، قضا یعنی وجود حقیقت کلی و صور عقلی جمیع موجودات در عالم عقل به طور اجمال و بر سبیل ابداع که مربوط به حق اول است. و قدر وجود تفصیلی آن است در کتاب محو و اثبات و در مواد خارجی (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۱۲۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، النص: ۴۸_۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۴۹ و ۶۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۸۲_۲۸۴ و ۲۲۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق: ۱۴۹).

مطالب آیات قرآن کریم، قدر الهی را با توجه به متعلق آن می توان در موارد زیر خلاصه کرد: تقدیر همه چیز (فرقان: ۲)، تقدیر آسمان و زمین و خورشید و ماه (یس: ۳۸_۳۹)، رزق (شوری: ۲۷)، فرستادن باران (مؤمنون: ۱۸)، تقدیر شب و روز (مزمل: ۲۰)، مسافت بین شهرها (سبأ: ۱۸)، مرگ (واقعه: ۶۰)، اندازهٔ روز قیامت (معارج: ۴)، زمان ماندن جنین در رحم (مرسلات: ۲۲)، شب قدر (قدر: ۱_۳) و عاقبت زن حضرت لوط علیه السلام (حجر: ۶۰).

از آیات قضا در قرآن کریم با توجه به متعلق آن ها و روایت وارده از امیرالمؤمنین علیه السلام (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۰: ۱۸_۲۰) می توان نُه معنا را استخراج کرد: قضای فراغ از کار (هود: ۴۴)، عهد (اسراء: ۲۳)، اعلام (حجر: ۶۶)، فعل (بقره: ۱۱۷)، ایجاب عذاب (ابراهیم: ۲۲)، کتاب و حتم (مریم: ۲۱)، حکم (غافر: ۲۰)، خلق (فصلت: ۱۲) و نازل کردن مرگ (سبأ: ۱۴).

آنچه از روایات وارده در باب قدر و قضای الهی و دسته بندی آن ها به دست می آید این است که ایمان به قدر و راضی شدن به قضا، نشانهٔ ایمان (هلالی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۶۱۳) و تکذیب کنندهٔ قدر، کافر و ملعون است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۲۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱۵: ۳۴۱). در برخی موارد از تکلف در مبحث قدر و قضا نهی شده است (منسوب به امام رضا علیه السلام ، ۱۴۰۶ق: ۴۰۸؛ حلی، ۱۴۲۱: ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۱۰). قدر و قضا مراحل سوم و چهارم از مراحل هفت گانهٔ فعل الهی هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۵۰). زمان تقدیر کلی عالم، دوهزار سال پیش از خلقت حضرت آدم علیه السلام (علی بن موسی، ۱۴۰۶ق:

۶۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۷۸؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۹۳) و پنجاه هزار سال پیش از خلقت آسمان ها و زمین بوده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۶۸).

تقدیر هر سال افراد، در شب قدر همان سال معلوم می شود که البته بداء پذیر است (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۳۶۶). و اهل بیت علیهم السلام از تقدیرات شب قدر آگاه هستند (قمی، ۱۳۶۷، ۲: ۲۹۰). دعا و صدقه تأثیر فراوانی در تغییر تقدیرات دارد، ولی اگر امری به قدر و قضای حتمی برسد، دیگر مانعی برای تحقق آن نخواهد بود. رابطهٔ قدر و عمل انسان جایگاهی بین جبر و تفویض است؛ یعنی انسان نه مجبور است و نه رها، بلکه در منزلتی بین المنزلتین است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۹۵).

قدر و قضا دو صفت ذاتی مانند علم نیستند، بلکه فعلی از افعال خدایند (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۴۰؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۱۲). شب قدر، شب تعیین تقدیرات هر سال است و اهل بیت علیهم السلام از آن مقدرات آگاهند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۵۲).

قدر و قضای الهی لزوماً با محبت خداوند همراه نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۰). قدر، تعیین حدود اشیا و قضا، پدید آوردن عین موجود دانسته شده است (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۴). قضای تکوینی گاهی به معنای ایجاد است که واسطهٔ میان ذات و فعل است و گاهی به معنای علم فعلی و تثبیت اندازه ها در لوح است که یکی از مراحل فعل خداوند است. قضای تشریعی به معنای احکام خمسه و حکم در اختلافات است (منسوب به امام رضا علیه السلام ، ۱۴۰۶ق: ۴۱۰، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۵).

جمع بندی بحث قضا و قدر

در تقسیم بندی کلی می توان قدر و قضا را با توجه به متعلق آن، به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم نمود و همهٔ معانی قدر و قضا را ذیل این دو قسم قرار داد. با نگاه دیگر و از حیث امکان تغییر قدر و قضا، می توان قدر و قضا را به دو دستهٔ حتمی و غیرحتمی تقسیم کرد. قدر تشریعی خدا دربارهٔ افعال اختیاری انسان، یعنی این که خداوند، افعال انسان ها را از لحاظ شرعی اندازه گیری و مشخص کرده است. بر این اساس، همهٔ افعال اختیاری انسان به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می شود. معنای دیگرِ قدر تشریعی این است که خداوند مقدار و اندازهٔ پاداش و کیفر اعمال انسان ها را معین و مشخص کرده است. قضای تشریعی به معنای حکم و اعلام قدر تشریعی است. قدر تکوینی یعنی خداوند اندازهٔ تمام مخلوقات را از نظر طول و عرض و رنگ و مشخصات و میزان عمر و بقا و... مشخص کرده است و قضای تکوینی، حکم به خلقت این مخلوقات با این

ویژگی هاست که در دو مرحله انجام می پذیرد؛ مرحله اول، ایجاد تقدیرات در لوح علم فعلی است و مرحله دوم، ایجاد تقدیرات ثبت شده در لوح علمی، در خارج است.

قدر تکوینی و قضای تکوینی، مرحلهٔ سوم و چهارم از مراحل فعل خداست. البته مقصود از قضای تکوینی مرحلهٔ اول آن است که ثبت در لوح علمی است. مرحلهٔ دوم قضا، شبیه یکی از معانی مشیت و اراده، به معنای ایجاد است.

بر این اساس، دیدگاهی که قدر را کتابت جزئیات در لوح، و قضا را حکم به این کتابت معنا کرده اند، با روایات هماهنگ هستند، با این قید که قضا معنای دیگری هم دارد و آن ایجاد اشیا در خارج است. اما دیدگاهی که قضا را علم ذاتی خداوند و قدر را تحقق آن علم در خارج معنا می کند یا دیدگاهی که قضا را صور کلی و عقلی موجودات و قدر را وجود تفصیلی آن در کتاب محو و اثبات و در مواد خارجی می دانند، با روایات سازگاری ندارند، زیرا اولاً، در این دیدگاه ها قضا بر قدر مقدم شده است، در حالی که در روایات به عکس است؛ ثانیاً، قضا را علم ذاتی و تغییرناپذیر می دانند، در حالی که در روایات، قضا یکی از افعال خداوند معنا شده است.

اذن، کتاب و أجل

اشاره

«اذن» در لغت به معنای علم و اعلام و آزاد گذاشتن در کار است (فراهیدی ۱۴۱۴ق، ۸: ۲۰۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶۵؛ حسینی زبیدی۱۴۱۴ق، ۱۸: ۱۱؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱۰). «کتاب» در لغت به معنای جمع کردن دو چیز و به معنای فرض است؛ یعنی واجب کردن و حکم کردن (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۵: ۳۴۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۹۱۷_۹۱۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۵۲۴). «أجل» نیز به معنای غایت وقت است. اجلِ هر چیزی به معنای مدت و زمانی است که در آن حلول می کند (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ۶: ۱۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۶۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۴۸۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۶).

دیدگاه ها دربارهٔ اذن متفاوت است. اِذن را رخصت در وجود، علم، امر و رفع موانع (طوسی، بی تا، ۱: ۳۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۵: ۱۲۸ و ۱۲۹؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ۴: ۳۵۳)، لوح محو و اثبات (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ق، ۱: ۵۰۷)، امضا (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ۱ : ۵۱۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۵ ق: ۲۱۹) و قضا یا حکم ایجابی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ ، ۴ : ۲۲۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۵۳) معنا کرده اند. و «کتاب» به معنای خود لوح محفوظ (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ۱: ۴۰۱؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ۱: ۵۰۷)، نوشتن در الواح آسمانی، فرض کردن و واجب نمودن (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۵۰) و نوشتن در نفوس ملائکه مقربین معنا شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۲۷). و

و «أجل» مدت وجود و یا انتهای زمان وجود است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۱۵۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۴: ۲۲۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۳۵۳).

آیات اذن الهی در قرآن کریم در موارد زیر مورد استعمال است: هدایت کردن توسط خداوند (بقره: ۲۱۳)، اعمال انسان ها (بقره: ۲۵۱)، دعوت پیامبران (احزاب: ۴۶)، اطاعت از انبیا (نساء: ۶۴)، یاد خدا کردن (نور: ۳۶)، آسیب رساندن (بقره: ۱۰۲)، نزول ملائکه و ابلاغ وحی (بقره: ۹۷)، نگه داشتن آسمان بر زمین (حج: ۶۵)، روییدن گیاه از زمین (اعراف: ۵۸)، مرگ و مصیبت (آل عمران: ۱۴۵؛ تغابن: ۱۱)، امور تشریعی (یونس: ۵۹) و اتفاقات قیامت از جمله سخن گفتن (نبأ: ۳۸)، شفاعت کردن (بقره: ۲۵۵) و خلود در بهشت (ابراهیم: ۲۳) به اذن الهی هستند؛ هم چنین رفتار و کارهای جنیان نیز به اذن خداوند است (سبأ: ۱۲).

از بررسی آیاتی که در آن ها واژهٔ «کتاب» استعمال شده و به خداوند نسبت داده شده است، به دست می آید که این واژه به سه معنا برای خداوند به کار رفته؛ یکی از آن ها کتاب آسمانی به معنای اصطلاحی آن است؛ یعنی تورات و انجیل و قرآن و... (انعام: ۱۵۵). دیگر به معنای حکم خداوند و یا قانون الهی است (بقره: ۱۷۸). و معنای سوم، علم فعلی الهی و یا لوح محفوظ است (انعام: ۵۹) که می توان این دو معنای اخیر را به عنوان مراحل فعل الهی دانست.

أجل نیز در قرآن کریم یا به معنای تعیین زمان معین است (انعام: ۲) و یا تعیین زمان مرگ و پایان یافتن زمان عمر است (اعراف: ۳۴).

در روایات، اذن و کتاب و أجل، به عنوان مراحل پنجم، ششم و هفتم از مراحل فعل الهی ذکر شده اند (برقی، ۱۳۷۱ق، ۱: ۲۴۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۱). هیچ اتفاقی در عالم بدون اذن خداوند انجام نمی گیرد (حمیری، ۱۴۱۳ق، النص: ۳۷۳). علم پیامبر و أئمه علیهم السلام و هدایت گری ایشان به اذن خداوند است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۲۴) و افعال اختیاری انسان نیز به اذن خداوند است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۵۸). واژه «اذن» در روایات به معنای امر کردن (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۵۰ و ۲۰۱ و ۹: ۲۸۵)، و رضایت داشتن خداوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۴۸) به کار رفته است. واژه «کتاب» در روایات به معنای علم خداوند و یا نوشتن در لوح محو و اثبات است و در زمین به معنای علم اهل بیت علیهم السلام و یا وجود مبارک امام علیه السلام است (قمی، ۱۳۶۷، ۲: ۳۵۱). «أجل» دو گونه است؛ مسمّا و غیرمسمّا که روایات آن را أجل حتمی و غیرحتمی معنا کرده اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۵۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۲۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴: ۱۱۶)، و در روایتی أجل، وعدهٔ خداوند معنا شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۹۰: ۱۰۴).

ص: ۱۱۵

جمع بندی بحث اذن، اجل و کتاب

اذن خداونـد، امر کردن، رخصت دادن و رضـایت داشـتن خداونـد است. کتاب به معنای علم فعلی خداونـد یا نوشـتن در لوح محو و اثبات است و این علم در زمین، وجود مبارک امام علیه السلام است. أجل، مدت زمان وجود یک شیء معنا شده است.

این سه مرحله از لوازم چهـار مرحلـهٔ پیشـین است و می توان آن هـا را ذیـل چهـار مرحلـهٔ قبـل قرار داد، زیرا همین که فعـل از مراحل مشـیت، اراده، قدر و قضا می گذرد، به معنای اذن خدا نسبت به آن فعل است. همان طور که در مراحل چهارگانه بیان شـد، همـهٔ این مراحل در لوح علمی ثبت و کتابت می شوند. قدر که به معنای مشـخص شدن اندازه هاست شامل اندازهٔ عمر و اجـل اشـیا نیز می شود. بنـابراین این سه مرحله قابـل ارجـاع به مراحل قبل است. شایـد به همین دلیل در برخی روایات به جای هفت مرحله، چهار مرحلهٔ مشیت، اراده، قدر و قضا ذکر می شود؛ البته به اضافهٔ امضا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۱۲۱).

دربـارهٔ «امضـا» دو احتمـال وجود دارد. یک احتمال این است که مراد از امضا، تأکیـد و حتمی شـدن قضاست؛ در این صورت امضا به قضا برمی گردد. احتمال دوم این است که مراد از امضا، ایجاد شـیء در خارج است که این معنا یکی از معانی مشیت، اراده و قضا بود.

نتیجه گیری

از مجموع آیـات و روایـات، سه نگـاه در خصوص مراحل فعل الهی قابل برداشت است. در نگاه اول، واسـطهٔ میان خـدا و فعل خارجی یک چیز است که گاه مشـیت، گاه اراده و گاه قضاست. در نگاه دوم، برای تحقق شیء در خارج، هفت مرحلهٔ متمایز بایـد طی شود. در نگـاه سوم، مراحـل اصـلی چهارتـاست. این سه نگاه که در سه دسـته آیات و به خصوص روایات ذکر شـده است، قابل جمع هسـتند. در دسته اول تأکید بر این است که ذات الهی و علم ذاتی او برای آفرینش کافی نیست و تا زمانی که خداونـد فعلی را مشیت و اراده نکنـد، آن فعـل تحقق نخواهـد یـافت، هرچنـد از ازل به آن علم داشـته باشـد. بنـابراین فاعلیت خداوند فاعلیت بالاراده است، نه فاعلیت بالعلم که در فلسـفه به سه صورت فاعلیت بالعنایه، بالرضا و بالتجلی مطرح شده است. در دسـتهٔ دوم، اراده و مشیت به معنایی که در دستهٔ اول ذکر شد، به هفت مرحله تحلیل می شود. این دسته روایات را می توان تفصـیل دسـتهٔ اول روایـات دانست. در دسـتهٔ سوم، مراحـل اصـلی چهـار چیز معرفی می شود و سه مرحله، قابل ارجاع به چهار مرحلهٔ دیگر است.

منابع

۱.قرآن کریم.

۲.ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید (للصدوق)، محقق و مصحح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

۳.________________، (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام ، محقق و مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، جهان، چاپ اول.

۴.________________، (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دارالشریف الرضی، چاپ دوم.

۵.ابن سینا، شیخ الرئیس، (۱۳۸۳)، پنج رساله، مقدمه و حواشی و تصحیح: دکتر احسان یار شاطر، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.

۶.________________، (۱۴۰۴ق)، التعلیقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبهٔ الاعلام الاسلامی.

۷.________________، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهیات)، مصحح: سعید زاید، قم، مکتبهٔ آیهٔ الله المرعشی.

۸.ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۴۱۰ق)، متشابه القرآن و مختلفه، مقدمه: علامه شهرستانی، قم، بیدار، چاپ اول.

۹.احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغهٔ، محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الأعلام الاسلامی، چاپ اول.

۱۰.اصفهانی، میرزامهدی، (۱۳۸۹)، ترجمه ابواب الهدی، مترجم و محقق: حسین مفید، منیر، چاپ اول.

۱۱.ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، محقق: جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر ـ دارصادر.

۱۲.امام ابومحمد حسن بن علی عسکری علیه السلام ، (۱۴۰۹ق)، التفسیر المنسوب إلی الامام العسکری علیه السلام ، قم، مدرسهٔ الامام المهدی، چاپ اول.

۱۳.بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیهٔ مؤسسهٔ البعثهٔ، قم، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.

۱۴.برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، محقق و مصحح: جلال الدین محدث، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

۱۵.تهانوی، محمد علی، (۱۹۹۶)، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبهٔ لبنان ناشرون، چاپ اول.

۱۶.ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر روان جاوید، تهران، برهان، چاپ سوم.

۱۷.جزری، ابن اثیر، (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، محقق: طناحی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۱۸.حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر، الطبعهٔ الاولی.

۱۹.حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، محقق و مصحح: مشتاق مظفر، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی، چاپ اول.

ص: ۱۱۷

۲۰.حمیری، عبدالله بن جعفر، (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد (ط _ الحدیثه)، تحقیق و تصحیح: مؤسسهٔ آل البیت، مؤسسهٔ آل البیت، قم، چاپ اول.

۲۱.خفری، شمس الدین، (۱۳۸۱)، تعلیقه بر الهیات شرح تجرید، مصحح: فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب، چاپ اول.

۲۲.الداماد، میرمحمدباقر، (۱۳۶۷)، القبسات، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۲۳.______________، (۱۴۰۳ق)، التعلیقه علی أصول الکافی، محقق: سیدمهدی رجائی، قم، الخیام.

۲۴.راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق و مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت _ دمشق، دارالقلم _ دارالشامیه، چاپ اول.

۲۵.سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۲۶.شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، محقق: میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، چاپ اول.

۲۷.شریف مرتضی، (۱۳۸۱)، الملخص فی أصول الدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

۲۸.______________، (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، النجف الأشرف، مطبعهٔ الآداب، الطبعهٔ الاولی.

۲۹.شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمه فی أصول الأئمه، محقق و مصحح: محمد بن محمد الحسین القائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام ، چاپ اول.

۳۰.شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم.

۳۱.______________، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه: شیخ آغابزرگ تهرانی، محقق: احمد قصیرعاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۲.______________، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسهٔ الفقه الشیعه، چاپ اول.

۳۳.شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، الإراده، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ اول.

۳۴.______________، (۱۴۲۴ق)، تفسیر القرآن المجید، محقق: سیدمحمدعلی ایازی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.

۳۵.______________، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم، المؤتمر العالمی

للشیخ المفید، چاپ اول.

۳۶.صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۳۷.______________________________، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.

۳۸.______________________________، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مصحح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۳۹.______________________________، (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

۴۰.ـــــــــــــــــــــــــــــــ، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، محقق: محمد خواجوی، قم، بیدار، چاپ دوم.

۴۱.ـــــــــــــــــــــــــــــــ، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار إحیاء التراث، الطبعة الثالثه.

۴۲.ـــــــــــــــــــــــــــــــ، (۱۳۰۲ق)، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، بی نا.

۴۳.ـــــــــــــــــــــــــــــــ، (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، محقق و مصحح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۴۴.ـــــــــــــــــــــــــــــــ، (۱۳۷۸)، المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سیدمحمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.

۴۵.ـــــــــــــــــــــــــــــــ، (۱۳۶۰)، أسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

۴۶.صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، محقق و مصحح: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم، مکتبة آیة الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.

۴۷.طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۴۸.طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مصحح: محمدباقر خرسان، مشهد، مرتضی.

۴۹.طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، محقق: سیداحمد حسینی، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.

۵۰.عده ای از علما، (۱۳۶۳)، الأصول الستة عشر، قم، دار الشبستری للمطبوعات، چاپ اول.

۵۱.العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، محقق: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۵۲.علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ چهارم.

۵۳.علی بن موسی، امام هشتم علیه السلام ، (۱۴۰۶ق)، صحیفة الامام الرضا علیه السلام ، محقق و مصحح: محمدمهدی نجف، مشهد، کنگره جهانی امام رضا علیه السلام .

۵۴.عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، محقق و مصحح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیة، چاپ اول.

۵۵.فارابی، ابونصر، (۱۴۱۳ق)، الاعمال الفلسفیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق: جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل، الطبعهٔ الاولی.

۵۶.فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵)، روضه الواعظین و بصیره المتعظین (ط _ القدیمه)، قم، رضی، چاپ اول.

۵۷.فراهیدی، الخلیل بن احمد، (۱۴۱۴ق)، کتاب العین، محققان: مهدی المخزومی و ابراهیم السامری، مصحح: اسعد الطیب، المطبعهٔ تیزهوش، قم، الطبعهٔ الأولی.

۵۸.فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، (۱۴۱۲ق_۱۹۹۱)، القاموس المحیط، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، الطبعة الأولی.

۵۹.فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۲۵ق)، الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام، داراللوح المحفوظ، چاپ اول.

۶۰.________________________________، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتاب خانه امیرالمؤمنین علیه السلام ، چاپ اول.

۶۱.فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دارالهجره، چاپ دوم.

۶۲.قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، محقق: سیدطیب موسوی جزایری، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم.

۶۳.کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.

۶۴.مازندرانی، محمد صالح بن احمد، (۱۳۸۲)، شرح الکافی الاصول و الروضة، محقق و مصحح: ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبة الاسلامیه، چاپ اول.

۶۵.مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (بی تا)، حق الیقین، اسلامیه، تهران.

۶۶.________________________________، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محقق: جمعی از محققین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۶۷.________________________________، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق و مصحح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

۶۸.محقق سبزواری، هادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، تهران، ناب، چاپ اول.

۶۹.________________________________، (۱۲۸۸ق)، شرح الأسماء الحسنی، تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.

۷۰.________________________________، (۱۳۸۳)، أسرار الحکم، مقدمه: استاد صدوقی، مصحح: کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، چاپ اول.

۷۱.منسوب به امام علی بن موسی الرضا علیه السلام ، (۱۴۰۶ق)، الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا علیه السلام ، مشهد، مؤسسه آل البیت، چاپ اول.

۷۲.منسوب به جعفر بن محمد امام صادق علیه السلام ، (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، بیروت، اعلمی.

۷۳.نراقی، ملامهدی، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفکار و ناقد الأنظار، تصحیح و تقدیم: مجید هادی زاده، تهران، حکمت، چاپ اول.

۷۴.نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق و تصحیح: مؤسسه آل البیت□، قم، مؤسسه آل البیت□، چاپ اول.

۷۵.هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، محقق و مصحح: محمد انصاری زنجانی، قم، الهادی، چاپ اول.

ص: ۱۲۰

خلاصه المقالات باللغه العربيه

دراسه و نقد إشكالات الفخر الرازى على براهين ابن سينا فى إثبات علم الله / محمود الصيدى ، هادى الهاشمى

اشاره

لأجل إثبات العلم الذاتى لله سبحانه، و أنه متعلّق بجميع الموجودات، قدّم ابن سينا برهانين؛ أولهما يقوم على أن واجب الوجود لما لم يكن مادياً، فإنه يدرك و يعقل ذاته المقدسه، و بالتالى فإنه يعلم بذاته. و يقوم البرهان الثانى _ لاثبات العلم بجميع الموجودات _ على أن علم واجب الوجود ذاتى، و استلزام العلم بالعله العلم بالمعلول، و عندها ستكون جميع الموجودات معلومه لله سبحانه. و قد أسهب الفخر الرازى فى نقد البرهانين المذكورين.

المقال الحاضر بصدد بيان نقود الفخر الرازى على البرهانين السالفين، و بيان نقاط ضعف استدلالاته، و مغالطاته فى المقام و التى نشأت من خلط المفهوم بالمصداق، أو خلط المفهوم بالماهيه فيما يتعلق بإدراك الإنسان لله سبحانه، و العليه التامه لله سبحانه بالنسبه للموجودات الممكنه، و نظريه «الإضافه» الخاطئه فيما يتعلق بالوجود الذهنى.

الألفاظ المحوريه

الله سبحانه، ابن سينا، الفخر الرازى، العلم.

(۱)

ص: ۱۲۱

---

۱ - ۱ . استاذ مساعد فى جامعه شاهد(m.saidiy@yahoo.com). ۲ . ماجستير فى معرفه الأديان _ جامعه سمنان (hadihashemi۸۵@yahoo.com)

نقد دعوی تأثر مفهوم المهدویه بعقائد «سوشیانت» /رسول الرضوی ،أحمد جمشیدیان

اشاره

إن إحدی مزاعم المستشرقین فیما یتعلق بالمهدویه هو أنها متأثره بعقائد «سوشیانت» المنجی للزردشتیه الإیرانیین. و یمکن رجوع جذور هذا الزعم إلی الاعتقاد بوجود منجٍ فی المصادر الزردشتیه الإیرانیه، و موافقته للمهدویه فی الکثیر من الجزئیات.

البحث الحاضر تناول أولاً البحث فی دلاله «سوشیانت» و کیفیه استخدامها فی مصادر الزردشتیه، و رد علی هذا الادعاء، ثم من خلال التعرف علی مصادر کتب الزردشتیه و تقییمها علمیاً و بیان القرائن و الشواهد علی تأثر المصادر الزردشتیه بالمفاهیم الاسلامیه فی الحقبه التاریخیه التی أعقبت فتح إیران و سیطره الاسلام علیها، و بالتالی تقویه الاحتمال المعاکس؛ أعنی تأثر الزردشتیه بالمفاهیم الاسلامیه.

الألفاظ المحوریه

المهدویه، المنجی، سوشیانت، زردشت، المستشرقون.

(۱)

ص: ۱۲۲

۱- ۱. استاذ مساعد و عضو الهیئه العلمیه فی جامعه القرآن و الحدیث و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه. ۲. خریج ماجستیر من جامعه القرآن و الحدیث.

دراسه و دعم نقود «محمــد بن علوی المالکی» علی «محمــد بن صالــح العثیمین» فیما یتعلق بالتوسل / میثم دوست المحمدی ، محمد رضا کریمی والا

اشاره

مت هو مقـدار تطـابق آراء الوهـابیین مع آراء مفکری أهل السـنه بشأن «التوسّل»؟ للإجابه علی هـذا السؤال قمنا فی هـذا البحث بدراسه آراء «محمد بن علوی المالکی» و «محمد بن صالح العثیمین» من علماء أهل السـنه، و أوضـحنا أن اسـتدلال الوهابیه غیر مقبول، و قد أوضح «محمد بن علوی المالکی» فی اسـتدلاله ــ و الذی یستند للروایات ــ أن التوسل بدعاء النبی صلی الله علیه و اله و سـلم و الماضـین من الصالحین هو عمل فی إطار الاعتقاد بالتوحید. نعم فی استدلاله بعض نقاط الضعف، فمن خلال رفعها و تقویه الاسـتدلال یتم تقـدیم نقـد رصـین و شامـل لمزاعم «العثیمین» و غیره من علمـاء السـلفیه. و إن نظره المـالکی فی مسـأله التوسل توافق نظره الإمامیه إلی حد کبیر، إذ یری صحه دعاء النبی صلی الله علیه و اله و سلم و الصالحین.

الألفاظ المحوریه

التوسل، الوهابیه، محمد بن علوی المالکی، محمد بن صالح العثیمین.

(۱)

ص: ۱۲۳

---

۱ - ۱.طــــالب حــــوزوی و طــــالب دکتــــوراه لتــــدریس المعــــارف الاســــلامیه_جــــامعه طهران/فردیس فــــارابی (doostmdoost@gmail.com). ۲.دکتور فی قسم المعارف ــ جامعه قم(r.karimivala@qom.ac.ir).

الاتجاه التفسیری للفخر الرازی فی مواجهه أدله الشیعه ذیل آیات الولایه و الخلافه / حامد دج¬آباد ، زهره بابا أحمد المیلانی

اشاره

إن مفسری أهل السنه ــ و بالأخص الفخر الرازی ــ عند مواجهتهم لأدله الشیعه ذیل آیات الولایه و الخلافه حاولوا ــ و بأسالیب عدیـده ــ النقـاش فیها و تضـعیفها، و أن یـدعموا ما تبنّوه من آراء فیها. البحث الحاضـر یحاول التعرف علی منهـج الفخر الرازی ذیـل الآیـات المشـار إلیهـا، و أن یحلل و یـدرس هـذه المنهجیه. ویمکن بیان مهجه ضـمن الأمور التالیه: الاعتماد علی الروایات الضعیفه و الموضوعه، الاعتماد علی السیاق، الاستناد للأبحاث الأدبیه، إهانه المعارضین له، عدم ذکر أقوال و روایات المخالفین، تعکیر أجواء البحث، و ذکر العدید من الأقوال دون ترجیح شیء منها.

الألفاظ المحوریه

الفخر الرازی، آیات الولایه، أولویه التصرف، الولایه.

(۱)

ص: ۱۲۴

---

۱ – ۱ . اســتاذ مساعــد فی جــامعه طهران، فردیس فــارابی (h.dejabad@ut.ac.ir). ۲ .استاذ فی جامعه شــهرکرد (z.milani۲۱@yahoo.com).

دراسه منزله «النظر و التفکر» عند القاضی عبدالجبار / محمد البیدهندی ، حسین السلطانی

اشاره

إن القاضـی عبـدالجبار من الوجوه الکلامیه المعروفه عند المعتزله، و له آراء جدیره بالالتفات فی خصوص المعرفه، و خاصه فی بحث «النظر». ففی المنظومه الفکریه للقاضـی عبدالجبار یعد «النظر» بمعنی الاسـتدلال، و هو _ کغیره من أفعال الإنسان _ صادر عن قـدره الإنسان و إرادته، و هو من أفعاله، و یترشـح من الفکر و النظر فعل آخر اسـمه العلم و المعرفه. و لهذا یری القاضـی أن الطریق الوحیـد لمعرفه الله هو الفکر و النظر، یعنی طریق العقل. و یری أن أول واجبات الإنسان هی الاسـتدلال العقلی علی معرفه البـاری سـبحانه. البحث الحاضـر بصـدد بیـان دور و منزله النظر، و علقته بـالعلم و المعرفه، و دراسه معرفه الله سـبحانه من منظـار عبدالجبار.

الألفاظ المحوریه

النظر، العلم، المعرفه، المعتزله، القاضی عبدالجبار.

(۱)

ص: ۱۲۵

---

۱ – ۱.اسـتاذ مساعد و دکتوراه فی الفلسـفه و الکلام _ جامعه اصـفهان (m.bid@ltr.ui.ac.ir). ۲.طالب حوزوی و ماجستیر فی الفلسفه و الکلام _ جامعه اصفهان.

مراحل الفعل الإلهی فی الآیات و الروایات / رضا برنجکار ، مکارم ترجمان

اشاره

لتحلیل الفعل الإلهی استعان المتکلمون الاسلامیون بمفهوم الإراده، فجعلوا فاعلیه الله سبحانه بالإراده، و بحسب اعتقادهم فإن العلم الإلهی لا یکفی لتحقق الفعل، و إنما تتحقق الأفعال الإلهیه بعد تحقق الإراده. السؤال المطروح فی هذا البحث هو: ما هی المراحل و المقدمات اللازمه للفعل الإلهی من منظار القرآن الکریم و الروایات؟ یمکننا أن نجمع بین الوارد فیها بأن الآیات و الروایات المتعرضه لتحلیل الفعل الإلهی علی ثلاث أقسام؛ فتاره تجعل المشیئه و الإراده باعتبارها المتوسط بین الذات الإلهیه و فعلها. والمراد بالمشیئه والإراده هنا هو إیجاد الأشیاء. و جاء فی طائفه أخری من الروایات أن الفعل الإلهی له سبع مراحل، أحدها المشیئه، والمراد بالمشیئه هنا هو الإراده، بمعنی التعین الإجمالی فی نظام العالم و فی العلم الفعلی أو بکتابته فی اللوح المحفوظ علی نحو الإجمال، و الانشاء العلمی للشیء. والإراده تعنی إتمام و تثبیت المشیئه، کما أن القدر یعنی تعیین حدود و مقادیر ما تعلقت به الإراده، و القضاء هو الحکم بتحقق الشیء المقدر، و الإذن وهو الرضا بهذا التحقق، و الکتاب و هو تثبیت الشیء بتمام خصوصیاته فی الألواح السماویه، و الأجل وهو المقدار الزمانی لعمر الشیء. و تمام ذلک هو علم فعلی لله سبحانه و تعالی. و فی الطائف الثالثه جاءت الإشاره الی المراحل الأربع الأولی مضافاً للتأکید علی القضاء و حتمیته. و الذی یبدو فی النظر أن المراحل الأصلیه لتحقق الشیء هی: المشیئه و الإراده و القدره والقضاء، و أما باقی المذکورات فهی من لوازم المذکورات.

الألفاظ المحوریه

الفعل الإلهی، المشیئه، الإراده، القدر، القضاء، الإذن، الکتاب، الأجل.

(۱)

ص: ۱۲۶

---

۱ – ۱.بروفیسور فی جامعه طهران و عضو مجمع الکلام الاسلامی للحوزه العلمیه. ۲ .طالب دکتوراه فی کلام الامامیه _ جامعه طهران/ فردیس فارابی.

Abstracts

Examination and Criticism of Fakhr al-Razi's Objections against Avicenna's Arguments in Proving the Divine Knowledge/ Mahmood Saydi- Hadi Hashemi

Point

Avicenna provides two arguments to prove the essential knowledge for God and its inclusion to all beings. The first argument shows that because the necessary-existent God is immaterial, He can realize himself and consequently is aware of himself. In order to prove the awareness of all beings, the second argument is based on the essential knowledge of the necessary-existent and the implement of knowledge of cause to the knowledge of caused so that all beings are known by God. Fakhr al-Razi criticizes these two arguments in detail. In addition to representing the objections of Fakhr al-Razi on these arguments, in this writing we want to show the weak points of his arguments and explain his paralogisms that mainly originated from confusion of case with concept and concept with nature in human perception on God, consiodering God as the perfect cause for contingents, and his incorrect view of "relation" (izafah) .in the discussion of mental existence

Keywords

.God, Avicenna, Fakhr al-Razi, knowledge

۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۱۲

(۱)

Assistant professor at Shahed University; email: m.saidiy@yahoo.com ۲ . MA .۱ - ۱ graduate of Religious Studies of Semnan University; email: hadihashemi۸۵@yahoo.com

Criticizing the Claim that the Teaching of Mahdawiyyah is influenced by Belief in Soshyant / Rasul Razawi– Ahmad Jamshidian

Point

Ahmad Jamshidian

One of the Orientalist claims against the teaching of Mahdawiyyah is that it is influenced by the belief in Soshyant, the Iranian Zoroastrian Redeemer. The origin of this claim can be found in the existence of belief in redeemer in the Iranian Zoroastrian sources and their alignment in many details. By the terminology of the word Soshyant and examination of its usage in Zoroastrian sources, the present article firstly rejects this claim and then, based on the study of the sources of the Zoroastrian writings, the examination of their authenticity and offering some evidences that show the impressionability of Zoroastrian sources by the Islamic teachings in the years after the Islamic conquest of Iran and the complete control of .Islam on this country, it emphasizes the possibility of the claim contrary

Keywords

.Mahdawiyyah, redeemer, Soshyant, Zoroastrianism, Orientailists

(۱)

ص:۴۰

۱- ۱. Assistant professor at Tehran University Pardis Farabi; email: h.dejabad@ut.ac.ir

۲ . Lecturer at Shahrekord University; email: z.milani۲۱@yahoo.com

Examining and Reinforcing the Mohammad ibn Alavi Maleki's Criticisms against Mohammad ibn Saleh 'Othayminon Tawssul (recourse)/Meitham Doustmohammadi– Mohammadreaza Karimivala

Point

The Wahhabi arguments on tawassul (having recourse to the Saints) how much correspond to the Sunni thinkers' positions? In order to answer the question, the article's authors examine the views of Mohammad ibn Alavi Maleki and Mohammad ibn Saleh 'Othaymin from the Sunni scholars and show that the arguments of Wahhabiyyah are not accepted in this field. By referring to traditional texts, Mohammad ibn Alavi Maleki's arguments clearly prove that recourse to the Prophet and the late righteous prayer is an act in correspondence to belief in unity of God. But there are some weak points in these arguments that by resolving and reinforcing them one can bring about strong and comprehensive criticism on Ibn 'Othaymin and other Wahhabi masters' ideas. The Maleki's view on the issue of recourse in much level is in agreement with Imamiyyah approach and believe in the correctness of .having recourse to the Prophet and the late righteous prayer

Keywords

tawssul (recourse), Wahhabiyyah, Unity of God, Mohammad ibn Alavi Maleki and .Mohammad ibn Saleh 'Othaymin

(۱)

ص:۵

Graduate of Qom Seminari and doctoral student in Islamic knowledge teacher- .۱ - ۱ training, Tehran University Pardis Farabi; email: mdoostmdoost@gmail.com . ۲ . Assistant professor for Knowledge department of Qom University; email: r.karimivala@qom.ac.ir

The Exegetical Approach of Fakhr al–Razi in Encounter to the Shi'a Arguments about the Verses of Guardianship and Succession/ Hamed Dejabad – Zora Babaahmad Milani

Point

In encounter to the Shi'a arguments about the verses of guardianship (welayah) and succession (khelafah), the Sunni exegeses, especially Fakhr al-Razi, tried to criticize the Shi'a arguments in various ways and to devitalize these arguments and reinforce their own views. The present research examines the methodology of Fakhr al-Razi about these verses and analyzes his methods. Fakhr al-Razi's methods in encounter with Shi'a consist in: appealing to weak and false narrations, appealing to the context, appealing to literal discussion, vituperation to the opponents, not mentioning the opposite views and narrations, darkening the atmosphere of discussion and .mentioning the different views without preferring any of them

Keywords

.Fakhr al-Razi, the verses of guardianship, one who is prior to tenure, guardianship

(۱)

ص:۶

Assistant professor at Tehran University Pardis Farabi; email: h.dejabad@ut.ac.ir .۱ -۱
۲. Lecturer at Shahrekord University; email: z.milani۲۱@yahoo.com

Examining the Place of "Nazar and Thinking" from the Viewpoint of Qazi 'Abd al-Jabbar/

Mohammad Bidhendi - Hosein Sultani

Point

Qazi 'Abd al-Jabbar is one of the famous figures of Mu'tazilite Kalam which is of considerable views in epistemology especially in the discussion of "nazar" (contemplation). In Qazi's theoretical system, nazar means thinking and arguing, and like other human acts, stems from his power and will and is his own act. From nazar and thinking gained another act named knowledge. Thus Qazi considers nazar and thinking that is the way of reason as the only way to gain the knowledge of God. From his point of view, the first duty of mankind is rational reasoning to know God. The present research wants to examine the role and place of nazar and its relationship with knowledge and awareness as well as especially its relationship with knowing God .in 'Abd al-Jabbar perspective

Keywords

nazar, awareness, knowledge, Mu'tazilah, Qazi 'Abd al-Jabbar

(۱)

ص: ۷

Associate professor in Philosophy and Kalam at Isfahan University; email: . ۱ - ۱ m.bida@ltu.ui.ac.ir ۲. Graduate of Isfahan seminary and MA graduate in Philosophy and Kalam at Isfahan University

Point

To analyze the divine act, the Muslim theologians used will and considered God acting as acting by will. According to them, the divine knowledge is not enough in realization of act but after will the act will be realized. The question of this writing is that according to Quran and hadiths which degrees and foreparts are needed in order to the divine act could take place. To summarize the research one can say that the verses and narrations in relation to the divine act are of three kinds: sometimes providence or will considered as mediate between the divine essence and act, that here the meaning of providence or will is creation of things. In another group of narrations the divine act is of seven degrees. In these narrations, providence (mashiyyah) means to will that is the undetailed determination of the world system in act knowledge and/or in brief writing the things in the table (lawh) and its knowledge creation; will (eradah) means completion and establishment of providence; measurement (qadar) means to measure what willed; statement (qaza) is to adjudicate the realization of the measured thing; satisfaction (reza) to this realization is named permission (ezn); book (ketab) is recording the thing with all characteristics in the heaven tables; and term (ajal) is the amount of the thing's life. All of these are divine act knowledge. In the third group of narrations, there is mention only the first four stages in addition to signature (emza) which is the emphasis on its statement and certainty. It seems that the essential stages of thing occurrence are providence, will, measurement and statement, and the other case are implications of these four .degrees

Keywords

.divine act, providence, will, measurement and statement, permission, book, term :

(۱)

Professor at Tehran University and Member of the Kalam Islamic Association in . ۱ -۱
Qom Islamic Seminary. ۲. Doctoral student of Imamiyyah Kalam at Tehran University
.Pardis Farabi

Tahqīqāt–e Kalām

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۴, No.۱۳, July-September ۲۰۱۶

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN:۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box:۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon:۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms:۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site:www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email:Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

Price: ۸۰۰۰۰ Rials

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹